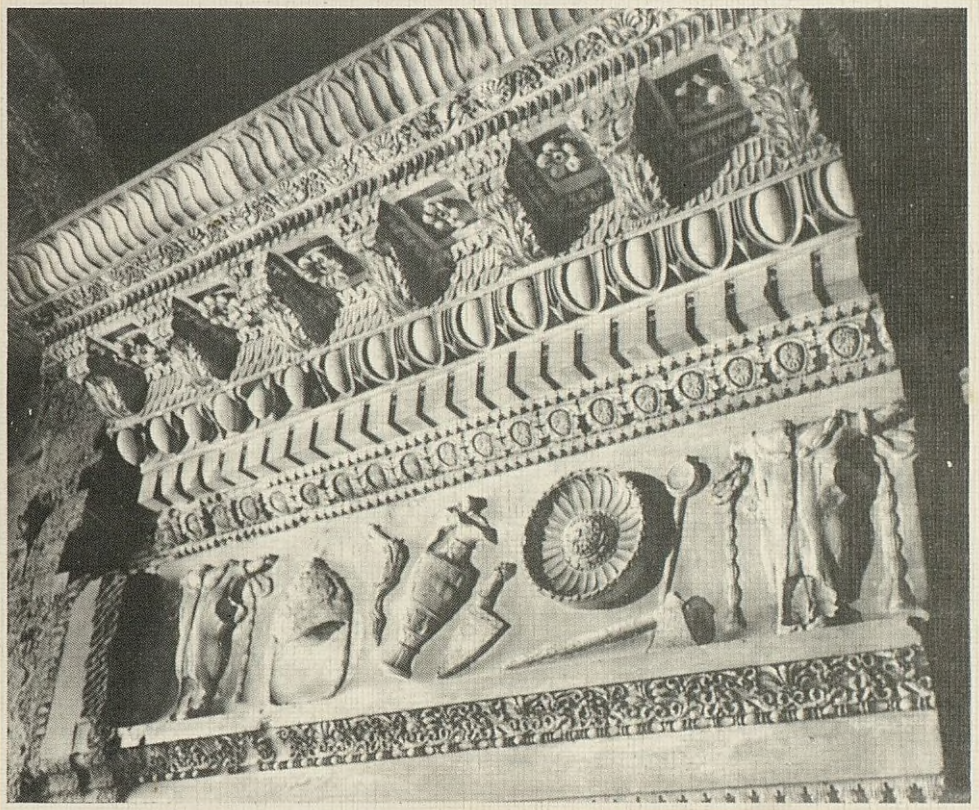


ENCUENTROS EN LA ANTIGÜEDAD

RELIGION, SUPERSTICION Y MAGIA EN EL MUNDO ROMANO



DEPARTAMENTO DE HISTORIA ANTIGUA

SERVICIO DE PUBLICACIONES

UNIVERSIDAD DE CADIZ

CADIZ, 1985

292 (37)
REL

R.30.001



ENCUENTROS EN LA ANTIGÜEDAD

RELIGION, SUPERSTICION Y MAGIA EN EL MUNDO ROMANO

DONACION

UNIVERSIDAD DE CADIZ



3701411943



DEPARTAMENTO DE HISTORIA ANTIGUA
UNIVERSIDAD DE CADIZ

Portada:

Entablamento del templo de Vespasiano,
en Roma, con objetos rituales y sacrificiales
enmarcados por bucráneos.

I. S. B. N. - 84 - 398 - 4713 - 2

D. L. CA - 781/85

Jimenez-Mena, artes gráficas, editorial
Pol. Ind. Zona Franca. Cádiz.

INDICE

	<u>Página</u>
Prólogo	7
Quinientos años de lucha antisupersticiosa, <i>por Carlos Alonso del Real</i>	13
Religion et superstition à l'époque de Tacite: Quelques reflexions, <i>por J. Scheid</i>	19
La religion des stoïciens, de Sénèque a Marc-Aurele, <i>por Pierre Grimal</i>	35
Cristianos y cínicos, una tipificación del fenómeno cristiano durante el siglo segundo, <i>por Fernando Gascó La Calle</i>	49
La 'Fabula de Somno' de Frontón, <i>por Antonio Ramírez de Verger</i>	61
Religion y magia en el Egipto grecorromano, <i>por F. J. Presedo Velo</i>	75
Motivos judíos en los papiros mágicos griegos, <i>por Natalio Fernández Marcos</i>	101
Materiales para el estudio de la magia y superstición en la Pars Orientis del imperio, <i>por Domingo Plácido</i>	129
Magia y religión entre los pueblos indígenas de la Hispania Antigua, <i>por José María Blázquez Martínez</i>	137

PROLOGO

La religión romana es de carácter cultural y ritual y un buen compendio de ella nos ha legado Cicerón en su *de Legibus* II 8-9 (19-22). Vínculo de cohesión social, satisfizo las necesidades de sus gobernantes; en absoluto fue un sentimiento interiorizado de los hombres que los religara con la divinidad determinando un comportamiento y actitudes que no fueran estrictamente ético-morales o filosóficas. Ese fue el principio del fin, ese su drama; de ahí que en coyunturas históricas críticas contemplaran los hombres la necesidad de la búsqueda de soluciones religiosas de carácter iniciático y soteriológico, diferentes de la romana oficial, a las que el poder respondía según el alcance y consecuencias que podían resultar de su aceptación. Por ello tenían suma importancia los más principales sacerdocios, pontificado y augurado; importancia no sólo religiosa sino, y fundamentalmente, también política. No es necesario recordar la considerable influencia que tenían en los asuntos políticos, en la mente de todos está, desde la acérrima defensa del pontificado impidiendo su acceso a los plebeyos, que se quiebra en el 300 a.C., hasta el desempeño del mismo, cual si de un monopolio se tratara, por los príncipes a lo largo del Imperio, con lo que comenzaba «la alianza entre el Trono y el Altar en Europa» como muy bien lo definiera Walbank, pasando por su detentación por personalidades políticas tan significativas como César, o el orgullo cuasipatrimonial por pertenecer al colegio de los augures de Cicerón.

La religión romana oficial, a pesar de la *aurea mediocritas* y la *Aeternitas Imperii*, estaba tocada de muerte y en la segunda mitad del siglo segundo Luciano hará mofa y befa de los dioses olímpicos, nos los describirá en medio de mezquindades, contradicciones, temerosos de que nadie crea en ellos, ¿Qué sería entonces de las hecatombes, festivales y juegos con los que los mortales regalan a los dioses?, asestando un duro golpe a las tradicionales creencias grecolatinas (veáanse al respecto *Zeus confundido*, *Zeus trágico* y *Saturnales*).

Queda mucho por decir de la religiosidad de la sociedad romana que difícilmente hallaremos en las fuentes literarias escritas por hombres doctos, ilustrados, adaptados a las estructuras de dominio y poder. Podemos tener conocimiento de la religiosidad de Lucrecio para quien no hay lugar para las supersticiones toda vez

que ha organizado y se ha explicado el origen de la Naturaleza, y que nos ha transmitido en su poema didáctico preponderantemente racionalista y religioso *de rerum natura*. Podemos llegar a conocer la falta de fe en la religión de un Cicerón quien en días críticos y aciagos, tras la muerte de su querida Tulia y los difíciles avatares políticos por los que tiene que atravesar, sólo halla consuelo y refugio en la literatura y en la filosofía, como expresamente nos dice en sus cartas a Atico. Pero, ¿y qué de la gente del común, del labriego, del artesano, del soldado, del ama de casa viviendo en hacinadas *insulae* en las que, a buen seguro, ni sitio habría para un *lararium* en el que diariamente arrodillarse, ofrecer unas flores silvestres y musitar unas preces? ¿Cuántos de éstos tendrían conciencia de que una vida reverente y piadosa proporcionaba el favor de los dioses, que éstos jamás causaban daño a los hombres? (Cic., *de off.* II 3; Lucr., *de rer. nat.* II 1093-4) ¿Quiénes, desde posiciones religiosas, sabían de la inmortalidad del alma, de premios y castigos, del origen de los dioses, de la providencia?

Decía Cicerón que la ignorancia propende a la credulidad (*de re publ.* II 10,7) y Lucrecio que a un *insitus horror* (*de rer. nat.* V 1165). Cuando no acertamos a explicarnos el orden de la Naturaleza un profundo temor, una obsesiva credulidad puede llegar a oprimir a la vida humana y referir a los dioses el dominio de la Naturaleza (*de rer. nat.*, *passim*).

Definir la superstición resulta tan comprometido, o más, como definir la religión, y aún más en nuestros días, pues se puede y debe comprenderla actuando desde niveles diferentes. Válganos, para este prólogo, que la superstición es una credulidad excesiva, obsesiva, un ciego razonamiento, *caeca ratio*, según el cual imperturbables, lejanos y ajenos dioses o daimones, son causa de daño y dolor (así por ejemplo en *de rer. nat.* VI 64 ss.; Plut., *Mor.* 165 B) y que la produce la ignorancia y la fomenta de alguna manera el Estado.

La idea dieciochesca y novecentista que corría en los círculos de librepensadores y en otras corrientes de pensamiento de que la religión, el sacerdocio, es un medio excelente para tener domeñado a un pueblo, en absoluto resultaba una novedad. Claramente lo dejó dicho para Roma Polibio (casi trescientos años antes Cirtias transitaba las mismas veredas): lo que mantiene la cohesión de la sociedad romana es la *deisidaimonía* a la que consideraba como el mejor instrumento de gobierno para dominar y tener sujeta a la multitud: «La única solución posible es contenerla con el miedo de cosas desconocidas y con ficciones de este tipo» (VI 56, 6-12. Trad. de Manuel Balasch en la Biblioteca Clásica Gredos). Esta misma proyección política de la superstición, la utilización de la ignorancia para determinados y concretos fines, nos la vuelve a recordar Polibio a propósito de Publio Escipión (X 2, 8-13), y siglos más tarde Plutarco a propósito de Sertorio (*Sert.* 11, 2-4). Dirá Cicerón que «para que los malos tuviesen un resto de temor en su vida, los antiguos quisieron situar en el infierno algunos suplicios de este tipo (dolores físicos y morales) para los malvados, porque consideraban, *sin equivocarse (uidelicet)*, que si se quitaban éstos no se temería a la misma muerte» (*Cat.* IV 8. trad. de M^a Casilda Gu

tiérrez en Instituto de Estudios Políticos). Los *antiqui* de Cicerón son los promotores de las *timefactae religiones*, *antiquae religiones* de Lucrecio (*de rer. nat.* II 44, VI 62) quien, al hilo de lo que venimos diciendo, afirma que «un extraordinario temor al castigo sigue a los graves delitos, y al crimen su expiación, la cárcel, la espantosa caída desde lo alto de la roca, vergajos, verdugos, cepos, pez, láminas ardientes, teas; y si estos suplicios faltan, el alma, consciente de sus crímenes, en su sobresalto se aplica ella misma el aguijón y se azota con mordiente látigo, sin ver qué término puede haber a sus males ni cuál al cabo será el final de su pena, temerosa de que ésta se agrave todavía con la muerte. Es ahí, en fin, donde la vida de los necios se vuelve un infierno» (III 1014-23. Trad. de Eduard Valentí en Bosch, colec. Erasmo). Estamos situados en el plano emocional de la superstición, aquél desde el que la observa Plutarco en su breve tratado *de superstitione* (*Mor.* 165-71), y que aplica a sus biografiados, por ejemplo a Alejandro, recriminándole sus descontrolados e irracionales temores que le condujeron a llenar el palacio de agoreros y expiadores pues por doquier veía signos y prodigios (*Alex.* 75).

La credulidad obsesiva engendra crímenes nefandos como el de la joven doncella Ifigenia que será sacrificada por su propio padre Agamenón incurriendo así en un crimen no menos horrendo para la mentalidad de los antiguos, la *impietas, asébeia* (*de rer. nat.* I 82-6: *illa religio peperit scelerosa atque impia facta*; *Mor.* 169 F). Se hace obligado mencionar la transcendencia del descontrolado temor, de la superstición que agarrota los espíritus y que alcanza incluso a individuos ilustrados cual fue el caso de Nicias que se hacía acompañar por un tal Estilbicles para dominar sus movimientos irracionales; pero había muerto poco antes del desastre ateniense en Sicilia. Un eclipse lunar, cuya naturaleza científica ya había sido desvelada por Anaxágoras (DK 59 A 42), fue, en última instancia, la causa de la muerte de Demóstenes y Nicias, la venta como esclavos de muchos atenienses y aliados y el infortunio de los prisioneros en las Latomías, no menos de 7.000, descrito con vigoroso dramatismo e insuperable maestría por Tucídides al final del libro VII (Tuc. VII 35-87; Plut., *Nicias* 23, 2-3; *Mor.* 169 A). Si se hubiese seguido el consejo, sereno y oportuno, de Demóstenes, y Nicias no hubiese vacilado, habríanse salvado muchas vidas y otros hubiesen sido los derroteros de la guerra; pero se interpuso fatalmente la paralizante superstición.

Si los atenienses y sus aliados hallaron la muerte y el infortunio en Siracusa por la *deisidaimonía* de Nicias, Agatárquides de Cnido nos dirá que los judíos perdieron su libertad cayendo a manos de Ptolomeo II Filadelfo por lo mismo (Josefo, *A.J.* XII 5-6), el estado supersticioso que les sitúa en una actitud inerte, inactiva, la misma en definitiva que la de Nicias (años más tarde, 63 a.C., les sucederá de igual modo, D.C. XXXVII 16, 2-4).

La superstición, por último, producto de la ignorancia y fomentada por la clase dominante, es causa de un desconcierto mental en las personas temerosas de la divinidad, respetuosas por ende y piadosas, que les conduce a confundir lo útil con

lo nocivo, lo bueno con lo malo (*Mor.* 167 E), trocando la vida en un infierno como dice Lucrecio.

La superstición conduce a la magia (*Mor.* 171 B), y de ésta, como de aquélla, también anda sobrada la Antigüedad romana hasta el punto que, al igual que vivía en un estado de superstición, en palabras de Alonso del Real, una mentalidad mágica es la atmósfera envolvente de su civilización.

Tampoco resulta nada fácil definir qué sea la magia; incluso quizá no sea lo más importante. En íntima conexión con la superstición de índole emocional hallamos la magia simpática según la cual la Naturaleza toda, diosas y dioses incluidos, puede actuar por simpatía o antipatía. Sólo hay que conocer la fuerza oculta de las cosas, y siempre hubo quiénes en la Antigüedad; recordemos por ejemplo a Medea, bruja donde las haya junto con Circe, tan vigorosamente descrita por Apolonio de Rodas y, ¡ay!, como Ariadna por Teseo, engañada al fin por Jasón. Su ungüento mágico permite a éste superar las pruebas a las que le somete Eetes, padre de Medea, para conseguir el vellocino de oro (*El viaje de los argonautas* III; Píndaro, *Píticas* IV 220 ss.), y ya de regreso de la Cólquide su victoria sobre Talo el cretense gracias también a las artes mágicas de esta brava mujer inmortalizada por Eurípides y que adquiere en Apolonio perfiles femeninos no menos precisos.

Al hablar de magia por simpatía es obligado referirse a las artes mágicas de Pánfila tal como nos las cuenta Apuleyo, puntual narrador de la cotidianeidad para la que la novela iba destinada (el arte a veces da la sensación de superar a la realidad):

«Vas a enterarte (dice la sirvienta a Lucio) de todo lo que hay en esta casa, vas a conocer los maravillosos y secretos recursos de mi señora para que los manes le obedezcan, para que los astros cambien de rumbo, para que se le rindan las voluntades de los dioses y para que los elementos naturales se pongan a su servicio. Y nunca acude a sus artificios con mayor pasión que cuando algún joven de agraciado físico atrae su complaciente mirada, como por cierto suele ocurrir no pocas veces. (...Enamorada de un joven beocio guapísimo) oí con mis propios oídos cómo amenazaba al mismísimo sol con sepultarlo bajo una nube de oscuridad entre eternas tinieblas, porque el sol no se había dado bastante prisa a bajar del cielo y a ceder el paso a la noche en que ella pudiera entregarse a sus mágicos encantamientos» (*Asno de Oro* III 15,7 - 16,2. Trad. de Lisardo Rubio en B.C.G.).

Y prosigue con la frustada recogida del cabello del joven que va cayendo al suelo a medida que el barbero va pasando la tijera para a continuación describirnos el laboratorio de la bruja (17,4 - 18,5). El Satiricón, que junto al *Asno de Oro* es un documento de primordial importancia para el conocimiento de la sociedad romana, nos revela también una mentalidad mágica en vivo: la vieja Oeonotea, con la eficacia de su palabras, teas, pez y un falo de cuero al que previamente unta con aceite, pi-

mienta molida y semilla de ortigas trituradas que posteriormente introducirá en el ano de Encolpio, pretende poner su pene «más tieso que un cuerno» (*Sat.* 134, 8 ss.). La situación y procedimientos son similares a las descritas por Hiponacte, F. Rodríguez Adrados, *Líricos Griegos*, Barcelona 1959, II, n° 92, de donde lo extrajo).

En uno y otro caso, aunque con mayor lujo de detalles en Apuleyo, se nos habla de *uoces magicae*, brebajes, y operaciones diversas junto a los más diversos artilugios que tienen como finalidad el conjuro, a las fuerzas de la Naturaleza o a la divinidad, para lograr lo que se desea. La mentalidad mágica, convive en extraño, pero sólo para nosotros, maridaje con corrientes filosóficas y de pensamiento como el epicureísmo, estoicismo, cinismo, neoplatonismo, y religiosas como el judaísmo, mitraísmo y cristianismo, pone en íntimo contacto al hombre con su entorno, en el sentido más lato del término. Hay como un diálogo de tú a tú con la Naturaleza toda, a la que se conmina, coacciona, se somete a chantaje, se pacta con ella. El pasaje del Asno de Oro mencionado es clarísima prueba de ello. Hay como una permanente actitud dialógica, con permiso de Platón; nada es ajeno, todo está presente, se puede retrasar el curso solar o acelerarlo, hacer descender a la propia luna. Es, en suma, un mundo en efervescencia en el que bullen todas las fuerzas, e impotencias, de la sociedad que hacen estallar la urdimbre histórica del momento. Crisis.

Quizá sea esa la palabra adecuada para una sociedad en la que la magia es un parámetro tan importante como otros para mensurarla y comprenderla; y la sociedad del siglo segundo puede medirse por ella, así como la del tercero, por ejemplo. Una atenta lectura de conspicuos autores de la época (Plutarco con su *de superstitione*, Apuleyo, Luciano con bastantes de sus tratados, Filóstrato, Orígenes, y Celso en Orígenes, entre otros) parece que nos presenta a la magia como disolvente de la trama social y política de la que se intentaba huir aunque a ciencia cierta no se sabía por qué ni hacia dónde, a sus profetas como impostores y embaucadores (el caso de Alejandro de Abunotico, descrito por Luciano, quien lograba grandes ganancias explotando la grosera credulidad de su tiempo fácilmente, cf. Orígenes, *Contra Celso* III 52, o la acusación de tal de que es objeto Apolonio de Tiana y los cristianos), como única fuerza, en fin, para superar y presentar cara a una Naturaleza arrolladora, o conseguir lo que el entorno inmediato les impedía o les negaba. Es asimismo expresión de la superstición, fe ciega, credulidad excesiva de la sociedad de su tiempo, como también lo eran las aretalogías antiguas, las hagiografías presentes y los libros neotestamentarios.

Pero también la magia tuvo desde la Antigüedad griega su lado positivo. Si la medicina corrió el peligro de convertirse en puros exorcismos y prácticas mágicas, y a veces así aconteció, no menos cierto es que la ingestión de pócimas o aplicación de ungüentos, preparados con más voluntad de curación —dominio en definitiva de la Naturaleza, como la magia pretende— que conocimiento de las propiedades específicas de éstos y aquéllas, por incontrolados tanteos que ocasionarían más de una desgracia contribuyó de modo decisivo a la farmacognosia (de todos es sabido el gran avance que supuso la Guerra Mundial para la medicina y la cirugía).

Ya a mediados del siglo segundo hay un intento serio por deslindar campos y precisar qué no es Magia como lo demuestra la *Apología* de Apuleyo, y en esta misma línea se inscribe Filóstrato quien en la *Vida de Apolonio de Tiana* no desperdiciará ocasión para absolver de la acusación de magia a Apolonio, teurgo y taumaturgo: «Los brujos —y yo los considero los más infortunados de los hombres— recurriendo unos a los interrogatorios de los espíritus, otros a sacrificios bárbaros, otros a pronunciar alguna salmodia o a untarse con algo, afirman que pueden alterar el curso del destino» (V 12, entre otros pasajes. Trad. de Alberto Bernabé en B.C.G.), y cincuenta años más tarde, a mediados del siglo tercero, un cristiano, Orígenes, proseguirá en esta línea en su alegato contra Celso. Afirma el poder mágico de la palabra, de ciertas palabras, cree en la demonología, en cierta demonología, dando paso así a una angelología. Con la «instalación» del Cristianismo en la sociedad se consuma todo un proceso iniciado en ciertos sectores del paganismo según el cual determinada magia, de signo maléfico, es nociva para la sociedad pues atenta gravemente al orden social establecido y habrá que erradicarla. Todos conocemos la historia subsiguiente en la Europa occidental: llegó a implantarse el estado clerical propugnado por Platón.



Sirvan estas palabras para introducirnos en los estudios que se recogen en esta publicación. Forman parte de un Encuentro que con el título de este libro tuvo lugar en Abril de 1983 en la Facultad de Filosofía y Letras organizado por el Departamento de Historia Antigua y con el concurso de la Universidad, Diputación Provincial y Ayuntamiento de Cádiz. Para todas estas Instituciones y para quienes entonces estaban al frente de las mismas vaya nuestro reconocimiento y agradecimiento. Agradecimiento y reconocimiento que hago extensivo a M. Pierre Levand, director a la sazón del Instituto Francés de Sevilla y con cuyo concurso pudimos contar con la presencia de los profesores Grimal y Scheid. Diversas vicisitudes han retrasado la publicación de estos estudios, desde la impaciente espera de algunos originales que en su día fueron leídos en el Encuentro y que nunca fueron enviados, hasta el extravío de galeras con su original correspondiente pasando por otras no menos importantes. Al fin salen a la luz. De entonces acá han aparecido nuevos trabajos en la comunidad científica que afectan a los que aquí se presentan. No se puede imputar a sus autores que no hayan considerado sus puntos de vista ya que se preveía su pronta publicación.

Los trabajos aquí reunidos son de índole varia, plurales como la vida misma, y de su valía el estudioso y aficionado a estos temas y menesteres podrá sentenciar. Se editan con el mismo objetivo y afán con el que entonces congregamos a sus autores para que los leyesen y discutiesen sobre ellos: porque consideramos importante, y menos conocido de lo que debiera ser, este ámbito de la historia, porque lo creemos, sin ambages, fascinante.

Francisco Javier Lomas.

QUINIENTOS AÑOS DE LUCHA ANTISUPERSTICIOSA

Carlos ALONSO DEL REAL

Esta Ponencia estaba proyectada como una especie de introducción general⁽¹⁾, como *Diferencia entre religión y superstición* en el Mundo Romano entendida desde la clase dirigente y, básicamente, dentro de la clave *varroniana* (religión *física*, *fabulosa* y *cívica*, particularmente desde esta última) ampliando algo en el sentido de la religiosidad *artística* a lo Dión Crisóstomo.

Problemas de organización del Congreso obligaron a transferir la presentación al penúltimo día, cuando una gran parte de los temas habían sido tratados competentemente por otras personas, y cuando por otra parte habían surgido con carácter central otros temas, como la *superstición paracientífica* (tan viva en nuestro mundo), etc. que, aun siendo del mayor interés para mí, habría dejado en una penumbra marginal. Todo ello me obliga a replantear las cuestiones, empezando por agradecer a las personas cuya intervención me hace reconsiderar las cuestiones⁽²⁾.

(1) Con el título «Diferencias entre Religión y Superstición en el Mundo Romano», el punto de partida es la diferencia entre *Superstitio* anti (y/o) parareligiosa (*Aberglaube*) y/o anticientífica (*Aberwissenschaft*) y la relatividad histórica del concepto *Superstitio* (no «es» sino «está»). Todo ello en la línea de la distinción agustiniana del *prodigium*, *non contra Natura, sed contra quod est nobis nota Natura*.

(2) Tengo que agradecer particularmente las intervenciones de los Srs. GRIMAL, en relación con Dión, y GASCO, en relación con la «irracionalidad» del Cristianismo visto desde Epicteto y Marco Aurelio.

Por otra parte, imposibilitado de asistir a la última sesión, en la que se planteó el tema del Cristianismo como *superstitio*, algunas de las formulaciones más —en particular sobre el *giro constantiniano*— pueden quedar invalidadas.



No voy a reiterar lo tantas veces dicho sobre que (al parecer) sólo a partir de cierto momento adquiere la voz *superstitio* un sentido negativo, ya sea irónico-despectivo, ya tremendo más o menos ex-secrado; voy a partir de un hecho cierto y bien conocido desde el cual tenemos mínimamente asegurada la connotación negativa y la actitud recelosa, y no sólo teórica y/o ideológica sino en la praxis de la más dura represión. Tanto *el hecho en sí* (en cuanto nos resulta accesible) como su entorno, inmediato-espacio-temporal o mejor dicho, social, nos resulta *ejemplar* y nos da una línea continua que nos permite seguir la pista al tema hasta Constantino⁽³⁾.

Haremos primero una breve seriación de datos y (en cuanto ello sea posible) de hechos agrupándolos en varias épocas o zonas temporales de particular condensación del tema; creo que de ahí podremos ir obteniendo un hilo conductor y —por último— extraer algunas consecuencias. Prefiero, siguiendo el sabio ejemplo de Caro Baroja, no emplear la tremenda palabra conclusiones.

1º En torno al año 186 a.C., con leves variantes hacia atrás y hacia adelante, nos hallamos con:

a) La presión de la plebe amotinada, en gran parte rústicos concentrados en la Urbe por motivos varios, con gran afluencia de mujeres que hacen retroceder a las autoridades cuando éstas tratan de impedir ciertas *superstitiones*. Diríamos que ahí la *superstitio* aparece como cosa de clase baja, en gran parte no urbana (una de las varias irisaciones que tendrá luego el ambiguo término *paganus*, muchísimo más tarde), y sobre todo, el derecho a la *superstitio*. Con un giro de notorio mal gusto, me atrevería a decir que no se defendía tanto la «libertad de cultos» como la de «incultos»⁽⁴⁾.

b) El asunto de los Libros de Numa. Creo que se trata claramente de «apócrifos» forjados por un sector de la oligarquía (permitidme el anacronismo, la izquierda escipiónico-pitagórica) contra otro (la derecha nómica). No creo que al pueblo le importase eso nada⁽⁵⁾.

(3) Básicamente el interesante texto de Constantino sobre el Templo a su familia, pero «sin superstición». CIL, XI 5265 (ILS 705): *aedem quoque Flaviae, hoc est nostrae gentis, ut desideratis, magnifico opere perfici uolumus, ea observatione prescripta, ne aedis nostro nomini dedicata cuiusquam contagiose superstitionis fraudibus polluat.*

(4) Textos básicos en Liv. XXV 19 ss. y XXIX 1; ILS 18. La lectura política de BAYET me sigue pareciendo la más correcta.

(5) Véase nota anterior. Pido perdón por el torpe juego de palabras «libertad de incultos» para indicar la diferencia entre, por ejemplo, el caso de «Alta Crítica» de un «Apócrifo» en los llamados Libros de Numa y el motín citado. Lo de las Bacanales (donde creo que se entrecruzaron las dos corrientes y fue, con mucho, lo más grave) me parece el óptimo punto de referencia.

c) El mismo tema de las Bacanales⁽⁶⁾. Esto ya es realmente grave. La versión de Tito Livio es evidentemente «novelesca» y no creo que haya nadie que la tome en su «valor facial». Y está el tema —en que no soy competente— de las fuentes. Ahí existen varias cosas que, aún desmitificando mucho, parecen serias:

I) Un culto en sí y por sí legítimo —el SC es claro al respecto— se presta a manipulaciones demagógicas.

II) Sospecho que hay infiltraciones sea a nivel de «bárbaro vertical» (lucha de clases muy primitiva), sea de «bárbaro horizontal exterior» (*alienæ, externæ*, etc.).

III) No se excluye que el mismo juego de rivalidades endo-oligárquicas visible en lo de los Libros de Numa haya actuado en alguna forma.

IV) Repito que, incluso descristalizando, desmitificando, la represión fue muy dura. Quizá —me atrevo a decir— murió tanta gente ahí como en la *Pars Orientis* cuando Diocleciano⁽⁷⁾.

V) El llamado «genio pragmático», de la clase dirigente romana brilló en todo su esplendor. Pasado el pánico inicial se canalizó el culto de Baco, pero no se prohibió de manera absoluta. La reducción numérica, el dejar las cosas en manos de mujeres, etc. Creo que esto es ejemplar.

2° Antes —cuando la guerra anibálica— y después —en las crisis que preceden al final de la República—, nos encontramos con actitudes menos duras. O bien se incorpora (con precauciones, pero se incorpora) lo «externo», «ajeno», etc. —el caso más claro es lo de Cibeles—, o se oscila entre medidas de pura precaución (y más bien consejos o normas de administración privada que actitudes fuertes del poder), así Catón el viejo y sus sanos consejos a sus colonos —más tarde también Varrón—, o se ironiza (la genial intervención de Plauto con lo de Anfitrúo, etc.), o se toman medidas administrativas (expulsión de los molestos intelectuales griegos, etc.). Sólo en casos muy extremos —en las guerras púnicas, en momentos de rebeliones serviles, etc.— se tremendiza. Pero ahí es muy claro que más que contra prácticas y/o creencias *superstitiosæ* se lucha con métodos político-legales e incluso policiales⁽⁸⁾.

3° La actitud de la «intelligentsia» es equívoca y polivalente. Una especie de maquiavelo-volterianismo, de «salvación filosófica» de «ironía generalizada», una diferenciación ente lo *religiosus* y lo *negligens* (en esa época parece haber surgido ese uso léxico). Todo esto culminará en las conocidas teorizaciones varronianas —de las

(6) Aunque pueda parecer «marxismo de manual», insisto —de acuerdo con BAYET, GRANT, etc.— en que sólo tenemos (o apenas tenemos más) que la versión «oligárquica» («senatorial» o parecida) de la Historia Romana y nos resulta muy difícil aproximarnos a otra.

(7) El tema del «número de víctimas» me parece relativamente secundario. Creo que lo importante es la actitud «inquisitorial» de la Oligarquía.

(8) Los textos básicos están muy bien usados en GRANT, BAYET, BOYANCE. Creo que LATTE evapora un tanto el lado «político» de la cuestión que viendo los textos «en directa» (sobre todo CILCERON y VARRON) se impone de manera absoluta.

que en esta reunión se ha hablado tanto que espero que se me dispense de insistir en ello⁽⁹⁾. La figura, al tiempo más lúcida y repulsiva, es Cicerón⁽¹⁰⁾.

4º Los hombres de acción –Sila, Pompeyo, más tarde César, por último Marco Antonio, e incluso (volveré sobre él) Augusto–, me parecen ser una mezcla de *superstitiosi* sinceros (en Sila o Pompeyo esto es muy claro), de «cínicos» y/o «maquiavélico-volterrianos», etc. (Sertorio y su cierva). En los casos de César y Augusto creo que fueron sinceramente «auto-religiosos». No encuentro otra palabra mejor, aunque me doy cuenta de lo absurdo de la formación. Quiero decir, que así como se ha dicho que Napoleón (o Goethe) se creían de verdad ser Napoleón (o Goethe), *y lo malo es que lo eran!*, César y Augusto se creían ser César y Augusto. Y lo malo es que lo eran.

Y una extravagancia en mí casi obsesiva. El único hombre realmente religioso en aquellos siglos finales de la República Romana era el «ateo» oficial Lucrecio. Pensando en la Europa burguesa de hace un siglo, lo mismo podría decirse de Nietzsche.

5º La obra constructiva de Augusto no fue pura fachada política. Virgilio –y hasta Horacio, el *Carmen Saeculare* no es pura farsa burocrática– asume una religiosidad sincera. Lo mismo ciertos astrólogos, «matemáticos», etc. de cuño pitagórico. La IV Egloga no es una broma, la Basílica de Puerta Mayor tampoco. Y –todavía mucho más tarde– el sentido «cuasi romántico» de lo numinoso en Séneca, tampoco. Esto explica que esta gente luchase contra la *superstitio* sinceramente.

Medidas contra las formas no «canónicas» de protección del futuro, desconfianza de la magia como manipulación sucia y, a veces, con bajos motivos económicos (el posterior proceso de Apuleyo, etc.) –no olvidemos que esta lucha tendría a veces claras (y no ilegítimas) connotaciones políticas–, represión del culto de Isis por Tiberio⁽¹¹⁾, y –mucho más evidente aún– la lucha «antidruída»⁽¹²⁾, son susceptibles de interpretarse bajo esta óptica. Es una lástima que hayamos perdido el *De Superstitione* de Séneca. Nunca lo lamentaremos bastante⁽¹³⁾.

En este contexto se explica –e incluso en parte se justifica– la vigilancia anti-

(9) Ya CARO BAROJA lo vió ampliamente. No creo necesario insistir.

(10) Habría que registrar toda la obra de CICERON. Pienso, sobre todo en *Leg.*, *N.D.*, *Rep.*, en todas sus actuaciones jurídico-políticas, *Dom.*, etc. El nivel de «mala fe» (sartriana o de la otra) del gran orador es patente.

(11) y (12) La dimensión política («indigenista») del druidismo es evidente. Pero, ¿qué de la lucha anti-isíaca de Tiberio? ¿Podría haber una nostalgia antonio-cleopatriana? He aquí algo sobre lo que no me atrevo a opinar.

(13) Como es bien sabido, del *De Superstitione* del de Córdoba sólo sabemos lo que nos transcribe AGUSTIN; pero en muchos lugares, *Clem.*, *Q.N.*, *Ep.*, se puede detectar bien su actitud. Su visión «cuasi romántica» de lo numinoso, muy bien vista por OTTO, ha sido objeto de un comentario óptimo por GRIMAL en esta misma reunión. Es interesante que la utilización «cuasi romántica» del arte (lo «fidíaco» en Dión sería comparable a lo «gótico» en los románticos cristianos, católicos o protestantes) se mueve ahí más bien en una línea «académica, clásica», cuasi goethiana (o, ¿por qué no del Renan de la *Prière sur L'Acropole?*).

cristiana desde Claudio hasta los buenazos de Plinio y Trajano que reprimían sin ganas⁽¹⁴⁾. Dejo aparte, claro, la vesania personal de Nerón que hasta a un anticristiano tan patente como Tácito le parecía injusta.

6° Parece —y este es uno de los resultados más cuasi unánimes de la presente reunión— que un punto clave se produce en tiempos de Marco Aurelio. *Anima naturaliter christiana* que persigue —con desgana y desprecio, pero persigue— a los cristianos, que le parecen irracionales (lo mismo le pasaba a Epicteto), coetáneo de gente de la superstición pseudomédica de Elio Aristides, etc., y al tiempo usando magos y astrólogos. ¿Y qué del milagro de la lluvia que cada secta se atribuyó a sí misma? A partir de ese momento, «vino el diluvio».

7° El siglo III es el del «asalto contra la razón». Ha habido al final de la época anterior islotes de resistencia como Luciano, hay la befa sobre Alejandro de Abunítico, sí, pero se «resucita» a un Apolonio de Tiana; y Alejandro Severo intentará algo que por una parte parece un hermoso «ecumenismo» (su larario incluyendo a Cristo, Buda, etc). pero por otra, es la apertura al asalto antirracional.

Si se compara cómo en la crisis anibálica se había asumido con precaución a Cibeles y cómo *in Tiberim defluxit Orontes* y/o un Heliogábalo, se ve la diferencia, entre épocas sanas —en que se asimila— y épocas insanas en que se intoxica⁽¹⁵⁾.

8° Las tentativas de salvar la *Religio* contra la *Superstitio* y la «Razón», por ejemplo, «matemática», contra la sinrazón (por ejemplo, astrológica), son muy interesantes; el alegorismo idealista de los neoplatónicos⁽¹⁶⁾, el esteticismo «fidíaco» de Dión —que, extrañamente, recuerda el «esteticismo gótico» de Chateaubriand a Claudel ambos inclusive⁽¹⁷⁾ los panteísmos (incluso henoteísmo) solares de Aureliano⁽¹⁸⁾, y más tarde, no lo olvidemos, de Constancio de quien lo heredará en parte Constantino, etc. Todo acabará —después de la tentativa pseudoaugústea de Diocleciano⁽¹⁹⁾— por el cambio de alianzas de Constantino. El formidable texto⁽²⁰⁾ en que este

(14) No comprendo cómo un hombre del talento de D. Claudio SANCHEZ ALBORNOZ ve ahí un «anticipo del espíritu inquisitorial» cuando es evidente lo contrario, dos buenas personas que «oprimen sin ganas».

(15) Claro que los S.H.A. no eran LIVIO ni TACITO, pero la documentación epigráfica, etc., la misma apologética cristiana (con todos sus excesos), los filósofos neoplatónicos, etc. (y hasta con su befa y mofa LUCIANO), y más tarde —y ese sí que era un historiador de verdad— AMIANO, bastan para hacernos ver que las cosas eran así.

(16) De esto han hablado mucho mejor que yo muchas personas en este simposio, y me limito a adherirme a lo que han dicho. Ya LABRIOLLE había tenido intuiciones exactas en la cuestión.

(17) Véase nota 13. Creo que convendría insistir en este aspecto. Cuando D.F. STRAUSS llamaba a Juliano «un romántico en el trono de los Césares» apenas exageraba (aparte su mala intención contra el rey prusiano Federico Guillermo IV).

(18) Habría que estudiar más a este curioso personaje, su «henoteísmo solar», su actitud de intervención amistosa (y solicitada) en querellas intracristianas y su proyectada «persecución», su lucha contra «amazonas», etc. Fue un principado breve pero muy «lleno de promesas».

(19) Agradeceré que se reflexione. Donde digo «pseudo-augústeo» refiriéndome a DIOCLECIANO hago un juicio de valor netamente positivo. Me gustaría ampliar esto.

(20) Véase nota 3. Sólo ese texto merecería una comunicación por separado. Pero, ¿sabemos algo sobre la «religiosidad» de Constantino? ¿Hasta qué punto era sincero?. Mono, heno o (por lo menos) panteísta, parece cierto. Pero ¿cristiano?. «Sólo Dios lo sabe».

personaje, tan difícil de entender religiosamente, pero tan genial políticamente, autoriza a que hagan un templo a su familia con tal de que no lo manchen con *superstitiones*. ¿Qué diablos quiere decir ahí *superstitio*?



La reflexión final sobre todo esto viene a ser ésta:

No hay *superstitio* absoluta; la *superstitio* lo es en relación con una *religio* (de ahí lo de *negligentia* = *superstitio*) o a una ciencia (ver los «falsos y verdaderos astrólogos»).

En el Mundo Romano las cuatro dimensiones de lo religioso —las tres de Varrón y la «esteticista» de Dión— sólo son objeto de defensa en cuanto cimiento social.

La desvergüenza de Varrón aconsejando mezclar la mitología (la dimensión fabulosa de la religión —en la que evidentemente no cree—) con la cívica, política, legal —en que con sincero patriotismo cree—, dejando fuera la filosófica o física que puede hacer pensar a la plebe, y eso es peligroso, nos puede dar náuseas, pero no se puede negar que es inteligente (y muy frecuente hoy mismo).

Es curioso, en cambio, que el aspecto «plástico», «demiúrgico», «artístico», tan vivo entre griegos y romanos muy helenizados (recordar las acusaciones de ateísmo a los judíos por ser anicónicos⁽²¹⁾) apenas funcione, e incluso Varrón se enorgullezca de que la más antigua religión habría sido anicónica y por tanto más pura (no entro ni salgo en si esto era cierto o no).

Y, claro, cuando Constantino da «vista a la izquierda» (entonces el Cristianismo era la izquierda) pasan a ser supersticiosos «los otros», dioses de ayer, demonios de mañana. Es la fija.

(21) Esta acusación resulta tanto más sorprendente cuanto que VARRON —creo que sin razón, por influencia filosófica, pitagórico-estoica— se gloriaba de que la más antigua religión romana habría sido «anicónica».

RELIGION ET SUPERSTITION À L'ÉPOQUE DE TACITE: QUELQUES REFLEXIONS

J. SCHEID

Les superstitions ne sont en principe pas de ma compétence. Je m'occupe en effet de la religion publique de Rome et devrais avoir, à l'égard de ces pratiques, le sourire et le mépris du pontife, dans la mesure où les Romains «orthodoxes» séparaient toujours strictement *religio* et *superstitio*, si l'on en croit Cicéron (*N.D.* 2,28,72). Toutefois pour comprendre en quoi consiste la superstition pour un Romain, il faut d'abord savoir ce qu'est sa religion. Est-ce tout simplement *la* religion, telle qu'on la définit de nos jours, en Occident? Pas exactement. C'est pourquoi, avant d'examiner les relations entre religion et superstition, il est indispensable de présenter en quelques phrases ce qu'un Romain entendait par «religion».

La religion, c'est d'abord et le plus souvent la religion publique, même si ses caractéristiques se retrouvent à d'autres niveaux, plus restreints comme le collège artisanal, comme la famille. La religion publique, qui exprime le mieux les attitudes religieuses du Romain, parce que c'est la plus importante et celle qui est la mieux attestée, se définit comme une religion sociale et une religion d'actes cultuels. Religion sociale, elle est pratiquée par l'homme en tant que membre d'une communauté et non comme individu subjectif, comme personne; elle est au plus haut degré une religion de participation et n'est que cela. Le lieu où se déroule la vie religieuse de l'homme romain, c'est la famille, l'association professionnelle, un groupe civique (la légion, le sénat, etc.), et avant tout, comme je l'ai dit, la communauté politique. Cette religion n'a rien à voir avec la foi, avec l'émotion, l'imagination ou la spéculation de l'individu, au contraire, tout est fait pour rendre le culte le plus objectif, le moins subjectif possible. L'attitude religieuse du Romain, dans le culte public, doit être distinguée d'un système de croyances. Ce ne sont pas une foi, une émotion individuelles qui déterminent les rites, mais ce sont les rites

qui créent des émotions et des représentations⁽¹⁾. S'il existe une émotion déterminante dans la piété romaine, c'est la volonté très ferme d'assurer par l'observation scrupuleuse de la tradition le salut –non de l'individu–, mais celui de la *res publica*, ou sous l'Empire, du prince, car en se montrant respectueuse des dieux, la *ciuitas* peut tenir sa réussite pour certaine. Inversement la nécessité et la justification de la pratique religieuse sont déduites d'arguments historiques du même genre: non seulement du fait que cette *religio* est le fondement de toute la réalité politico-culturelle, mais avant tout de l'extraordinaire réussite de la pieuse Rome.

Le second trait fondamental de la religion a été parfaitement résumé par Cicéron dans la célèbre définition de la *religio* par le *cultus deorum*. Ce culte, cet ensemble de rites légués par la tradition, sont méticuleusement célébrés et conservés; il sont exécutés, non par l'individu en tant que tel, mais en tant que membre du groupe, ou plus exactement ils sont célébrés par ceux qui exercent dans chaque groupe la «tutelle» de la communauté, p. ex. au niveau de la *res publica* toute entière les magistrats et les prêtres.

J'ai brièvement rappelé ces données pour mettre en lumière le sens très particulier qui revêt le terme *religio* dans son contexte historique, un sens qui ne détonne pas dans l'ensemble des religions connues, mais suscite parfois des contre-sens, des étonnements toujours. Il est en tout cas évident qu'on ne peut pas assimiler sans détour la religion et la piété romaines à ce qu'on entend aujourd'hui et en pays chrétien par sentiment religieux –du moins chez les théologiens et les intellectuels. C'est une notion beaucoup plus complexe, et qui se chargerait, si nous la transposions en contexte romain, d'aspects qui déborderaient du système religieux proprement dit. D'autre part, en admettant que le sentiment religieux tel que le définissent nos théologiens corresponde à une réalité sociale largement attestée dans le monde moderne, il n'est pas démontré que ce sentiment religieux soit universel, et que les Romains aient forcément dû avoir ce type de comportement religieux, ni que pour la relative minorité d'entre eux qui, à l'époque où se place notre enquête et d'après nos sources, avaient une expérience «religieuse» (au sens moderne) plus large, cette spiritualité soit tout simplement assimilable à celle des chrétiens d'aujourd'hui.⁽²⁾

Si telle est la situation pour la notion de *religio*, qu'en sera-t-il de la superstition? Ces deux notions, je l'ai rappelé, les Anciens les pensaient l'une par rapport à l'autre, ils les séparaient et, dans une certaine mesure, les opposaient. Mais comment les opposaient-ils? Comme ce qui est vrai à ce qui est faux? C'est en tout cas ainsi que les chercheurs modernes interprètent souvent le clivage entre

(1) Voir pour ceci J. Scheid, *La religione a Roma*, Rome – Bari 1983, p. 3-11; 178.

(2) Voir également à propos du domaine médiéval l'étude de J.- Cl. Schmitt, «Les traditions folkloriques dans la culture médiévale. Quelques réflexions de méthode», *Archives de Sciences Sociales des Religions* 51,1 (1981) p. 5-20, notamment p. 6-10.

religion et superstition: cette distinction entre deux domaines bien tranchés, le religieux –au sens pontifical–, et, disons pour plus de commodité, le superstitieux, est couramment transformée en opposition rigoureuse entre la bonne théologie et la mauvaise, les signes algébriques étant affectés suivant les préférences et les références d'un chacun. Ceux qui veulent reproduire, sans y toucher, le système de valeurs antique, opposent la religion publique, vénérable et pure, à une ensemble de superstitions ridicules et pernicieuses, repaires de l'erreur; d'autres, qui inscrivent l'histoire de la religion romaine sur une courbe qui mène au triomphe du christianisme, inversent les signes: à un cadavre méprisable s'oppose maintenant la fraîcheur des superstitions prêtes à entrer dans la grande histoire. Bref, d'une manière ou d'une autre, on oppose religion et superstition comme orthodoxie et hérésie.

Telle quelle cette position n'est, à mes yeux, pas défendable, ce qui ne veut pas dire que l'opposition qui est en cause n'existe pas. Je suis bien persuadé que cette limite existe, mais qu'elle n'est pas ce qu'on prétend: c'est cela que je voudrais montrer, en me fondant sur une petite enquête concernant la notion de *superstitio*. Je n'entends pas ouvrir pour la trente-sixième fois le dossier des étymologies, d'autant plus que la dernière étude en date, due à W. Belardi,⁽³⁾ me paraît apporter sinon la solution, du moins un pas décisif vers la solution du problème. J'accepterai donc que le premier sens de *superstitio* ou plutôt d'un **superstitium* reconstitué à partir de *superstitiosus*, est «connaissance véritable, clairvoyance», et que ce sens est fondé sur la notion de «se tenir au-dessus», qui est un mode de se représenter, dans d'autres langues indo-européennes également, la position du sujet par rapport à son objet dans le processus de la connaissance. J'admettrai également que le sens qui nous intéresse ici, «culte exagéré, superstition», est secondaire du point de vue historique et dérive d'une critique de cette «clairvoyance divinatoire», qui s'amorce au cours du II^e siècle avant notre ère et se développe pleinement à partir de l'époque de Cicéron, parallèlement par ailleurs au sens négatif de *magia*.⁽⁴⁾ C'est à ce point de son évolution, où il est déjà constitué, que je prendrai le concept de *superstitio* pour l'examiner dans ses rapports avec la religion, à travers l'oeuvre des écrivains majeurs du début du II^e siècle de notre ère. Je n'ignore pas que pour être exhaustive mon investigation devrait examiner tous les cas où il est question de «superstition» sans que les

(3) W. Belardi, *Superstitio*, Rome 1976.

(4) R. Garosi, *Magia. Studi di storia delle religioni in memoria di R. Garosi*, edit. P. Xella, Rome 1976, p. 55 sq. Une étude sur la magie à Rome devra maintenant partir obligatoirement de l'étude de R. Garosi publiée dans ce volume collectif. Je ne serai pas d'accord avec W. Belardi quand il affirme que la critique de la superstition consiste à récuser, à l'intérieur de la religion, les superstitions en tant que croyances archaïques, magiques, populaires, au profit d'une négation ou d'une théologisation du divin. Comme je tenterai de le montrer, les superstitions ne se manifestent précisément pas dans le champ religieux, si nous parlons comme des Romains, mais dans une autre dimension.

termes mêmes de *superstitio*, de *superstitiosus* soient employés, ou alors intégrer d'autres contextes que les sources littéraires. Une vérification m'a toutefois montré que les conclusions que je présenterai ne seront guère affectées par cet élargissement de la perspective, d'autant plus que, dans les sources littéraires, le terme est pratiquement toujours employé quand il est question de notre objet. Enfin, le risque de s'impliquer dans les sources matérielles est tel que je préfère me limiter à un ensemble de sources assez représentatives et où la notion qui nous intéresse est indubitablement attestée.



J'ai choisi le début du II^e siècle parce que, d'après une opinion assez répandue, c'est à cette époque que le concept de *superstitio* aurait pris une valeur nouvelle, cette valeur qui serait encore en gros la nôtre, en s'appliquant désormais à la « religion des autres », mais jugée comme « si détestable que rien – même dans le délire – n'en saurait être retenu ou adopté ». *Superstitio* caractériserait à partir de Pline le Jeune « les mauvaises croyances de groupes entiers et non plus celles d'hommes isolés », ⁽⁵⁾ et c'est cette « mauvaise religion des autres » qui aurait donné le concept chrétien de *superstitio*, que cette formule de Lactance exprime sans ambiguïté : *Religio ueri dei cultus est, superstitio falsi* (*Inst.* 4, 28,11).

Je pense toutefois que le problème n'est pas aussi simple, et que la rupture sémantique n'est pas aussi décisive à l'époque de Pline et de Tacite, dans la mesure où la tension entre l'attitude religieuse et l'attitude superstitieuse n'est pas encore à cette époque la même que dans l'Empire chrétien. Mais voyons d'abord le premier aspect de la question. Je relèverai d'abord les données dans l'oeuvre de Tacite, et vérifierai ensuite si la conception qui s'en dégage correspond à celles de Quintilien, Pline le Jeune, Suétone et Aulu Gelle. Une fois en possession de ces éléments, j'essaierai de préciser les aspects de la notion de *superstitio* à l'époque considérée.

Tacite emploie vingt-cinq fois le terme *superstitio* (et jamais *superstitiosus*). Dans huit cas le terme s'applique à des citoyens romains, les autres emplois concernent des pérégrins (Germains, Gaulois, Celtes : sept cas ; Juifs : quatre ; Egyptiens : trois ; chrétiens, Grecs, ou étrangers tout court : respectivement un cas).

Employé à propos de citoyens romains *superstitio* ne concerne jamais ce qui a trait à la religion publique. Le seul passage qui pourrait renvoyer à contexte, met en scène de « vieilles croyances » ou des craintes à propos du Tibre, dont il s'agit de régulariser le débit (*Ann.* 1, 79, 6). Ce sont de vagues peurs, un peu excessives, mais rien de tout cela n'a trait au domaine des rites publics romains ou de quelque cité italique. Sinon le terme s'emploie dans deux acceptations : « système de croyances ou de pratiques étrangères », ou bien « crainte superstitieuse ». La distribution de ces nuances est déterminée par des situations sociales précises. Ainsi, dans les trois cas

(5) J'emprunte ces formules à l'importante étude de D. Grodzynski, « *Superstitio* », *REA* (1974) p. 36-60, notamment p. 47 où elle reproduit ces opinions.

où superstition prend le sens (assez neutre) de «pratiques d'origine étrangère», (*Ann.* 12,59,2; 13,32,3; *Hist.* 2,78,2), il s'agit de pratiques astrologiques ou d'une foi étrangère non déterminée, mais surtout de membres de l'élite sociale. En revanche, quand Tacite applique le terme à des citoyens romains avec une nuance plus négative de «crainte superstitieuse», il décrit, soit la population non cultivée, le *uulgi* – dans les deux cas des légionnaires de base qui sont frappés d'une «superstitieuse frayeur» devant une éclipse lunaire (*Ann.* 1, 28,2–3; 1,29,11) – soit d'une ridicule «crainte» de Vitellius, assimilé dans son ignominie à la plèbe sordide,⁽⁶⁾ devant le nom Caesar (*Hist.* 3,58,8).

Dans un passage il est difficile de décider si le terme est employé à propos de la «religion» de pérégrins ou alors de «cultes étrangers» adoptés par des citoyens romains, dans la mesure où les individus concernées, au nombre de quatre mille, sont l'un et l'autre (*Ann.* 2, 85,5). Il s'agit d'une situation assez extraordinaire. Des Juifs affranchis, vraisemblablement les descendants de prisonniers de guerre, deviennent citoyens romains mais continuent à pratiquer de façon exclusive le culte juif, ce qui leur était parfaitement loisible en tant que préregrins ou esclaves, mais non comme citoyens romains.⁽⁷⁾

Les emplois les plus nombreux de *superstitio* (dix-sept cas) concernent cependant des pérégrins. Dans trois cas le terme désigne d'ailleurs simplement «la religion, le culte d'étrangers», soit par rapport aux Romains (*Germ.* 43,5; 11,15,1), soit par rapport aux cultes nationaux des pérégrins (*Hist.* 4,83). Les autres emplois de *superstitio* décrivent les rites des pérégrins eux-mêmes, des rites considérés comme excessifs, invraisemblables, cruels (Germanis, Gaulois, *Germ.* 39,3; 45,3; *Ann.* 14,30; *Agr.* 13,3), ou alors évoquent des croyances, plus ou moins excessives elles aussi, qui sont propres au pérégrins (Germanis: *Hist.* 4, 61,11; Egyptiens: *Hist.* 1,11; 4,81; Grecs: *Ann.* 3,60). Pour les Juifs et les chrétiens il est généralement difficile de choisir l'acception passive, «croyance», plutôt qu'active, «culte, pratique» (*Ann.* 15,44,4; *Hist.* 2,4;5,8; 5,13). Un seul exemple, enfin, conserve directement le sens ancien de «prédiction», à propos des druides (*Hist.* 4,54,4), mais il convient de noter que six autres passages parmi ceux que j'ai déjà évoqués, renvoient à la divination ou aux signes envoyés par les dieux (*Ann.* 11,15,1; 14,30,3; *Hist.* 4,54; 4,61; 4,81; 5,13).⁽⁸⁾

(6) Pour une appréciation du portrait de Vitellius voir J. Scheid, «La mort du tyran», à paraître dans les actes d'une Table Ronde réunie à Rome en novembre 1982 autour de *La peine de mort*.

(7) On se reportera à propos de cette affaire à l'analyse de Th. Mommsen, «Der Religionsfrevel nach römischem Recht» (1980), *Gesammelte Schriften, III, Juristische Schriften, III*, Berlin 1907, p. 389-422, en particulier p. 404-406. On trouvera une version plus courte dans le *Droit pénal*, II, Paris 1907, p. 277 (–*Strafrecht*, p. 573 sq.).

(8) Le passage *Ann.* 11,15,1, où les *externae superstitiones* sont opposées à la *scientia* des haruspices, renvoie à mon avis également à la divination et non aux superstitions en général, comme le suppose Furneaux dans son commentaire; il s'agit des divinations étrangères, venant des provinces.

Si nous rassemblons ces données, une image plus complexe de la *superstitio* se forme. D'abord le terme continue à renvoyer au contexte divinatoire: prédictions de charlatans, divinations «barbares», frayeurs suscitées par une éclipse, pratique de l'astrologie. Par ailleurs *superstitio* désigne également la frayeur superstitieuse. Enfin, le terme peut effectivement s'appliquer, avec une connotation peu ou prou négative, aux «pratiques ou croyances étrangères», qu'elles soient adoptées par des citoyens romains ou attribuées aux pérégrins eux-mêmes. Donc un champ sémantique plus large qu'on ne le dit, et qui comporte, à côté et parfois même à l'intérieur des sens traditionnels de *superstitio*, une extension vers la «religion pérégrine».

Suétone emploie assez rarement le terme en question (cinq fois). Dans trois cas il s'agit de cultes étrangers, c'est-à-dire d'étrangers (*Tib.* 36,1; *Ner.* 16,2; *Dom.* 1,2: Égyptiens, Juifs, chrétiens). Dans les deux autres cas, il s'agit des dévotions privées de deux empereurs soit pour une divinité nationale (*Dom.* 15,3), soit pour une divinité quelconque (*Ner.* 51,1). Dans le cas de Néron, cette dévotion est expressément opposée, conformément aux exigences de la biographie d'un tyran, aux religions, aux pratiques et scrupules concernant la religion publique; chez Domitien il s'agit d'un excès.

Pline le Jeune ne saurait être placé à l'origine d'un changement fondamental dans la notion de *superstitio*, puisque non seulement il n'emploie que trois ou quatre fois ce terme, mais que, comme chez Tacite ou Suétone, la rupture avec la tradition est loin d'être consommée. Un emploi (*Ep.* 6,2,2) concerne un Romain, avocat un peu ridicule qui, dans une *nimia superstitio*, consulte les haruspices à propos de ses procès; cet emploi reste d'ailleurs, signalons-le, dans le contexte de la divination privée plus ou moins douteuse. Les deux ou trois autres occurrences ont trait aux cultes étrangers: dans le *Panegyrique* (49,8), des serviteurs d'une superstition pérégrine auraient été admis aux banquets de Domitien, fait répréhensible, et dans le célèbre rapport sur les chrétiens (*Ep.* 10,96,8-9, deux emplois) il s'agit de la foi de ces derniers.

Quintilien emploie le plus souvent *superstitio* ou *superstitiose* au sens de «crainte superstitieuse», en dehors de tout contexte «religieux», pour désigner les angoisses du grammairien et du rhéteur (six exemples: 1,1,13; 3,1,22; 4,1,64; 4,2,85; 9,4,25; 10,6,5), ou alors avec une référence religieuse, pour incriminer ceux qui sont tenus par une «frayeur superstitieuse» (quatre cas: 6,2,17; 12,2,3; 12,2,26; 4,2,94, dans ce dernier exemple la nuance divinatoire transparait à nouveau). Un passage qui oppose religion à superstition atteste le sens de «pratique exagérée» (8,3,55), et enfin Quintilien emploie à deux reprises *superstitio* au sens de «culte ou croyance étrangères», avec une nuance négative, à propos de Socrate (4,4,59) et des Juifs (3,7,21). Un regard sur l'oeuvre d'Aulu Gelle nous apprend (1,25; 20,6), mais également les «pratiques cultuelles exagérées» des Romains (4,9), dans ce passage célèbre qui nous a transmis la discussion de Nigidius Figulus sur les divers sens de

«*religiosus*». Enfin, *superstitio* désigne, en 3,19, une façon bizarre, exagérée, sans rapport avec la «*religion*».⁽⁹⁾

L'ensemble de ces emplois nous atteste une relative stabilité des sens de *superstitio*, avec un léger élargissement. A côté d'emplois tout à fait traditionnels, au sens de «*croyance aux présages*», nous avons relevé souvent le sens de «*frayeur superstitieuse*», ou de «*pratique religieuse excessive*». Ces deux acceptions ne sont d'ailleurs que deux aspects d'une même attitude qui, en tant que telle, est un excès, soit dans la réaction devant un phénomène quelconque, dans son interprétation, soit dans l'accomplissement de certaines tâches, religieuses ou non.⁽¹⁰⁾ L'extension de la notion vers la «*pratique de cultes étrangers*» ou vers «*religion des autres*» reste assez limitée (huit emplois sur vingt-six chez Suétone, Pline, Quintilien et Aulu Gelle), et puis n'est pas si inattendue que cela: aux yeux des Romains les «*superstitions*» étrangères sont précisément souvent des systèmes de pratiques ou de croyances caractérisées par ces excès de frayeur ou de pratique. En tout cas, l'examen des emplois de *superstitio* chez les contemporains de Tacite atteste une notion en tous points identique à la sienne,⁽¹¹⁾ et c'est notamment chez Tacite que l'on trouve de beaux exemples de la «*spécialisation*» des cultes étrangers – et pas seulement des cultes dits orientaux – dans les frayeurs et les excès de tout genre (parmi les exemples les plus clairs *Germ.* 39,3; *Ann.* 14,30,3; *Hist.* 5,13; 2,4; 1,11).

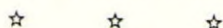
Après avoir fait l'inventaire des emplois de *superstitio* chez les auteurs retenus, et constaté qu'ils l'utilisent à propos des mêmes situations, nous pouvons nous intéresser désormais, en nous fondant sur le champ sémantique dégagé, ou plus exactement sur le corps de situations où jouent les tensions entre *superstitio* et *religio*, au concept de «*superstition*» à l'époque (et bien entendu dans le milieu social) de Tacite. En d'autres termes, nous retournons aux questions posées au départ, et devons examiner la nature de la séparation entre religion et superstitions, chercher les raisons de l'altérité de ces dernières. Cette approche pourra se faire de deux points de vue. Il faudra dans un premier temps, jeter sur les superstitions un regard superficiel, qui effleurera seulement leur contenu et aura

(9) Comme D. Grodzynski, *o.c.*, p. 53 le souligne, Apulée n'emploie presque jamais le terme de *superstitio*, en tout cas jamais dans les ouvrages où nous l'attendrions, dans l'*Apologie* ou dans les *Métamorphoses*. Il l'emploie dans *Le dieu de Socrate* en 19,20 au sens de «*croyances exagérées aux présages*»; en 3,4 comme «*culte exagéré*», et dans les *Florides* pour caractériser les Juifs «*superstitieux*» (6,4). Pour le problème de l'*Apologie* on verra désormais R. Garosi, *o.c.*, p. 84 sq.

(10) Il n'est pas rare de voir *nimius* associé à *superstitio*: Quint., 8,3,55; 9,4,25; Plin., *Ep.*, 6,2,2; Gell., 20,6; 4,9 (citant Nigidius Figulus). La superstition est aussi *immodica* (Plin., *Ep.*, 10,96,9; Tac., *Ann.*, 1,29,11).

(11) Si nous comptons les divers emplois chez Tacite, nous constatons que la «*crainte*» est attestée 4 fois; «*la religion des autres*», sans qualification directe, 6 fois; «*la religion, les croyances ou pratiques contraignantes des autres*», 7 fois; et enfin, «*les pratiques excessives*», 3 fois, sans qu'il soit toujours aisé de distinguer la contrainte, l'entêtement d'une foi donnée des pratiques excessives.

mission de nous définir le statut des «superstitions» dans la vie sociale. Ensuite, nous pourrions tenter de pénétrer les objets examinés et de comprendre en quoi précisément consiste à cette époque le superstitieux.



Si nous examinons l'ensemble des documents relevés, il n'est pas difficile de dégager directement une première conclusion. En effet, à condition que l'on se réfère au contexte historique, c'est-à-dire aux caractéristiques fondamentales de la pratique religieuse dans le monde classique, il apparaîtra aisément que les superstitions ne se situent pas dans ce qu'un moderne appellera «le religieux» tout court, mais dans un espace différent. Dans aucun des exemples examinés il n'est question de ce qu'un Romain considérerait comme *la* religion, puisqu'il n'y est jamais question de cet ensemble de rites confiés aux magistrats ou aux prêtres, sous l'autorité du Sénat, et qui se célèbrent, comme dirait Varron, *communitus*. Ce qui est en cause chaque fois qu'il est question de superstition, ce ne sont pas des hérésies concernant la *religio*, ce ne sont pas des religions fausses, mais des comportements qui sont extérieurs à l'espace de la religion et concernant la sphère du privé, de l'individuel. L'opposition entre religion et superstition n'est pas conçue comme celle de la vérité et de l'erreur ou celle du faux dieu et du dieu vrai; le clivage qui passe entre religion et superstition est d'abord celui qui sépare le public du privé, l'être communautaire des citoyens romains de leur vie privée. La superstition –qu'elle soit ou non critiquée– concerne le citoyen en tant qu'individu, bref le saisit dans sa vie privée, ou regarde ceux qui ne peuvent se réaliser que dans la dimension non-publique: les femmes, les esclaves, les étrangers, même si cette individualité envahit parfois, mais indûment nous diront les défenseurs de l'ordre établi, l'espace qui ne devrait être occupé que par la *religio*. Par exemple, lorsque les soldats du Rhin contestent Drusus (Tac., *Ann.* 1,28,2-3; 1,21,11), la «superstitieuse frayeur» s'intègre harmonieusement, si l'on peut dire, dans le comportement général des soldats: oubliant la discipline du légionnaire et la dignité du citoyen, ils bousculent leurs légats, deviennent une masse d'individus vociférants, prennent la parole à la place de ceux qui devraient normalement parler pour le peuple et au nom de Rome, c'est-à-dire de l'intérêt commun; et quand un signe céleste apparaît, ils sont bien incapables de s'élever à une analyse et à une procuration du prodige suivant les voies reçues, c'est-à-dire par l'entremise, encore, des autorités, mais ils réagissent en individus, comme une addition de particuliers. Bref, ils ont envahi le domaine qui est celui du *publicum*, celui du droit public et des *sacra* (publics), en lui imposant des comportements d'un autre ordre, comportements qui en eux-mêmes sont indifférents, mais deviennent ici scandaleux en raison de leurs effets publics. La situation est tout à fait analogue pour l'exercice de la magie ou de l'astrologie: indifférente si elle se confine dans la sphère du privé, cette «superstition» peut avoir des effets publics si elle sort du cadre de la vie privée. C'est ainsi qu'il faut aussi considérer le cas des

pérégrins, qui sont en quelque sorte à l'égard des rites publics romains dans une position analogue à celle de la famille, et d'ailleurs les Romains transposent aisément cette distinction entre public et privé chez les pérégrins eux-mêmes.

De ce fait le comportement superstitieux est dans une large mesure indifférent aux autorités religieuses et publiques, car ce qui est du ressort privé ne les concerne que dans la mesure où il s'agit de comportements qui mettent en rapport plusieurs citoyens, c'est-à-dire quand la limite de l'individuel est franchie. Lorsque ce genre de liens existent, ils peuvent, à travers leurs effets sociaux néfastes ou supposés tels, être incriminés; les griefs seront alors: trouble de l'ordre public pour le commun des mortels (et pour les étrangers), atteinte à la sûreté de la république pour les membres de l'ordre sénatorial.⁽¹²⁾ Un des aspects de la tension qui existe entre religion et superstition recouvre donc celle qui existe entre l'idéologie de la cité, en tant que volonté de vivre dans un cadre institutionnel donné, communautairement, sous la «tutelle» de l'empereur, des magistrats et du sénat, et les intérêts privés. Suivant le point de vue, la superstition peut dans certains cas jouer comme symbole d'une volonté donnée des citoyens, ou alors comme une preuve de leur esprit anti-communautaire: mais en tout état de cause, ces situations-là sont des situations de crise; normalement, la superstition est de ce point de vue indifférente. Elle se développe dans l'intimité du citoyen, dans l'intimité de sa maison, ou à travers un usage «privé» —c'est-à-dire sans déranger personne— des sanctuaires publics, ou alors elle sera le fait de ceux qui, tant qu'ils ne troublent pas l'ordre public, sont également indifférents de ce point de vue, les femmes, les esclaves, les pérégrins.

Et tant qu'un Romain ne se convertit pas à un monothéisme rigoureux, il n'existera pour lui aucune incompatibilité entre la pratique du culte public et ses comportements «religieux» privés. Ce sont en effet deux plans juxtaposés, complémentaires, certes, mais malgré tout séparés, indépendants: il ne peut à la limite pas y avoir d'incompatibilité ou d'opposition entre eux, tant que l'ordre public est préservé et que les citoyens n'adoptent pas une «religion» qui voudra s'imposer sur les deux plans à la fois. L'organisation et les conditions de la pratique sont d'ailleurs différentes dans le culte public et dans la pratique privée, malgré l'évidente homologie des représentations et des gestes. Sur le plan public, c'est la communauté civique qui pratique sous l'égide de ses magistrats et prêtres, et le simple citoyen n'a au fond qu'à ne pas s'opposer au bon déroulement du culte public, et à participer aux sacrifices, p. ex. à travers l'achat de viande sacrificielle ou l'assistance aux banquets et aux fêtes à la place qui est la sienne. Sur le plan privé, c'est la communauté professionnelle p. ex., mais surtout la famille qui exerce le

(12) J. Scheid, «Le délit religieux dans la Rome tardo-républicaine», *Le délit religieux*, Rome 1981, p. 157-166. Les effets perniciose des «conspirations» superstitieuses transparaissent dans le vocabulaire: Tac., *Ann.*, 15,44,4 *exitabilis superstitio, malum*, ou Suet., *Ner.*, 16,2 *superstitio malefica*, à propos du christianisme.

culte, sous l'autorité exclusive du *paterfamilias*. Rien ne peut empêcher celui-ci d'organiser son panthéon et son calendrier liturgique privé comme il l'entend, et parallèlement, si le cœur lui en dit, de discuter, dans l'intimité de son triclinium, de théologie avec quelques amis érudits. C'est du ressort privé, et strictement privé, comme les relations du père de famille avec son épouse, ses enfants, son patrimoine. Il va de soi qu'à côté de la religion privée la plus structurée, chaque individu peut avoir les dévotions qu'il veut avoir, et il peut exercer ces pratiques à l'extérieur de la maison privée, dans les sanctuaires de la cité ou dans ceux des pérégrins, à condition de ne pas troubler la paix domestique – le *paterfamilias* en jugera – ou l'ordre public.

Il convient par conséquent de ne pas mettre sous la même enseigne toute pratique «religieuse» – d'après nos conceptions – quand nous parlons des Romains, ceux du Haut-Empire compris, mais de bien analyser le contexte social de chaque pratique culturelle. Quand un culte donné est implanté dans une famille ou une association, il ne l'est pas nécessairement dans toutes et partout, et surtout il ne l'est pas au niveau public. Et si ce culte est attesté dans une famille, cela n'implique pas – en mettant à part les cas du judaïsme et du christianisme rigoureux –, que celle-ci se soit convertie de façon exclusive à ce culte, dans la mesure où ses relations avec les dieux sont beaucoup plus complexes, et que ce n'est pas la prétendue affinité de tel culte avec notre sensibilité religieuse qui suffit comme preuve. Et même en dehors de sa maison les comportements «religieux» du citoyen peuvent être différenciés suivant qu'il participe à un culte public ou alors pratique d'une façon un peu particulière, mais indifférente aux autorités, et sacrifie, en dehors des rites publics, à certaines superstitions. Par exemple il peut vénérer, suivant le rôle qui lui revient dans son culte, Isis en tant que déesse romaine (après son installation officielle); il pourra cependant aussi la prier intimement, en fréquentant la pénombre de son sanctuaire public, et enfin rien ne l'empêchera de se lier pour une raison ou une autre avec les Egyptiens, installés à Rome et qui vénèrent, à leur façon, leur Isis nationale. Pour nous cela paraît être la même chose dans les trois cas, un Romain quant à lui savait distinguer, non d'après la plus ou moins grande orthodoxie des comportements, mais d'après la position de la pratique dans la cité, d'après la nature publique ou privée du culte. Les philosophes discutaient bien de la nature des dieux, et trouvaient bien décevantes, parfois, les représentations traditionnelles, mais cela ils le disaient «en privé», et publiquement ils assumaient sans aucun sourire leur part du culte public.

Quand éclate une crise, ce n'est pas l'indice d'une opposition des autorités romaines à tel dieu, à tel enseignement religieux, mais avant tout celui d'une friction entre le public et le privé, dont les aspects «religieux» ne sont qu'un élément secondaire.⁽¹³⁾ Les divinités et les pratiques privées sont indifférentes aux autorités romaines, qu'il s'agisse de cultes venus de l'étranger ou des pratiques

(13) Voir pour ces crises, J. Scheid, *o.c.*, p. 157 sq (avec bibliogr.).

comme la magie qui, avec des contenus variables, existent depuis toujours à Rome.⁽¹⁴⁾ Et il n'y a pas lieu de s'étonner que des magistrats, des empereurs condamnent les pratiques magiques ou astrologiques, tout en ayant dans leur entourage un mage ou un chaldéen, car dans le premier cas ils agissent en tant que magistrats et défendent l'ordre public, dans le second ils pratiquent la magie ou l'astrologie dans leur vie privée.

Enfin, dans la mesure où l'opposition entre superstition et religion est d'abord une distinction entre deux comportements correspondant à deux dimensions hiérarchisées de la vie sociale, il ne faut pas, de notre point de vue moderne, considérer l'une plus «religieuse» que l'autre: de même qu'aujourd'hui les superstitions ou même les attitudes extra-confessionnelles ne sont ni plus ni moins «religieuses» que les religions constituées, la religion ne se distingue pas, pour un Romain, de la superstition comme le religieux de ce qui ne l'est pas.⁽¹⁵⁾ Pareille distinction n'aurait pour lui aucun sens, il la verrait plutôt comme une hiérarchie de comportements «religieux», dont l'un concerne tous les citoyens, et l'autre seulement un groupe de citoyens, il juxtaposerait deux «vies religieuses», l'une étant dirigée par le sénat et les magistrats, l'autre par lui-même en tant que père de famille etc... Il ne contesterait pas la faible teneur théologique du culte public, mais la négligence des magistrats ou des prêtres, il incriminerait la partialité avec laquelle les sénateurs auraient en telle occasion déterminé le seuil de l'intolérable dans les rapports toujours problématiques entre le public et le privé. Jamais en tout cas, et sur ce plan, il serait en accord avec les magistrats, il n'aurait considéré ses dieux privés meilleurs que ceux de la cité (ou inversement): ce problème ne se posait pas, ou pas encore, sinon de manière limitée. Cette tolérance dogmatique a d'ailleurs une raison simple. Les dieux anciens étaient faciles à vivre, ils n'excluaient personne, même pas un autre dieu. Alors comment leur en vouloir?

☆ ☆ ☆

Jusqu'à présent j'ai en quelque sorte tourné autour de notre concept, en le définissant dans l'espace et dans le temps. La superstition se développe, avons-nous vu, dans la sphère du privé, ou alors chez les nations étrangères, et *en tant que telle* n'est jamais en compétition avec la religion officielle, dans la mesure où elle se situe tout simplement ailleurs et que les dieux anciens et leurs fidèles sont foncièrement tolérants. Tout cela nous empêche, certes, de commettre un beau

(14) R. Garosi, *o.c.*, p. 33 sq.

(15) Il faudrait d'ailleurs se débarrasser une fois pour toutes de Frazer, dont aucun anthropologue contemporain ne soutiendrait plus ni les classements ni l'approche générales des phénomènes religieux ou magiques. Voir pour une critique, entre autres, L. Wittgenstein, *Remarques sur le Rameau d'or de Frazer* (1930-1931 et après 1948), Paris 1982, p. 13-37; E. Leach, Frazer et Malinowski sur les «Pères fondateurs» (1965), dans *L'unité de l'homme*, Paris 1980, p. 109-142; M. Douglas, *De la souillure. Essai sur les notions de pollution et de tabou* (*Purity and Danger*), Paris 1981,⁽²⁾ p. 43-45 et plus généralement tout le début du livre. Ne soyons donc pas les derniers à abandonner des explications des usages «primitifs» qui sont, d'après la formule de Wittgenstein, «beaucoup plus grossières que le sens de ces usages eux-même» (*o.c.*, p. 21).

contre-sens, mais ne donne pas une réponse exhaustive à nos questions. En effet, me dira-t-on, pourquoi les superstitions apparaissent-elles en tant que telles dans nos sources, uniquement quand il s'agit de conflits, ou alors de peuples qui diffusent ou pratiquent ces superstitions? pourquoi le mot *superstitio* a-t-il un sens négatif? et pourquoi le terme lui-même existe-t-il? pourquoi n'est-ce pas tout simplement *religio priuata, animi religio*? On a l'impression que la raison en est qu'il y a malgré tout quelque chose de critiquable dans la superstition. Et si ce n'est pas la divinité ou la doctrine proprement dite, qu'est-ce qui suscite alors le sourire ou la désapprobation? J'essaierai d'apporter un élément de réponse en éclairant de l'intérieur la notion de *superstitio*.

L'analyse de notre corpus de témoignages a montré que la superstition, c'est surtout une «crainte superstitieuse», ce sont des pratiques suscitées par ces frayeurs ou des croyances qui leur donnent corps; enfin les superstitions, ce sont également les cultes qui se caractérisent par ce genre d'angoisses et les conséquences qu'elles entraînent. Les superstitions sont parfois présentées comme excessives, je l'ai déjà noté, mais plus souvent encore comme asservissant et rendant fous les hommes superstitieux.⁽¹⁶⁾ Ces différents aspects de la superstition sont unifiés par un trait fondamental: la superstition est avant tout un comportement de l'homme dans sa pratique religieuse, une façon d'aborder les dieux ou les signes envoyés par les dieux, quels que soient ces dieux, quelle que soit la doctrine en elle-même. Trois des textes étudiés éclairent cette constatation. Le fameux passage où Aulu Gelle cite les définitions de *religiosus* par Nigidius Figulus (NA 4,9,1), d'après lequel *religiosus is appellabatur, qui nimia et superstitiosa religione sese alligauerat, eaque res uitio assignabatur* («on appelait *religiosus* celui qui s'était laissé lier par une pratique excessive et superstitieuse de la religion –attitude qui passait pour un défaut»), évoque tous les éléments dégagés plus haut: l'asservissement, l'excès critiquable, une *pratique* religieuse «superstitieuse» –et non une fausse religion. Mais ce texte nous reporte au I^{er} siècle avant notre ère, qu'en est-il des témoignages contemporains d'Aulu Gelle? Pour définir la *periergia* (curiosité vaine et superflue), Quintilien établit les oppositions suivantes: *est enim quae periergia uocatur, [cum] superuacua, ut sic dixerim, operositas ut a diligenti curiosus et religione superstitio distat* («il y a aussi la *periergia*, qui est pour ainsi dire un zèle superflu, qui diffère du travail comme la curiosité de l'application, et la superstition de la religion», 8,3,55). Dans ce passage, *religio* est employé au sens de «pratique religieuse» conforme aux principes de la *religio*, c'est-à-dire du *cultus deorum* traditionnel, et *superstitio* est le comportement contraire, caractérisé par le contexte comme un comportement excessif, et en même temps comme une avidité de connaître superflue. Bref, la

(16) Termes marquant la soumission: Quint., 12,2,26 (*constricti*); Suet., Ner. 51,1 (*captus, pertinacissime haesit*); Tib., 36,1 (*tenebantur*); Tac., Ann., 1,28,2 (*perculsae mentes*); 1,29,11 (*urgeat*); 2,85,5 (*infecta*); Hist., 4,81 (*dedita*); 5,13 (*obnoxia*); Plin., Ep., 10,96,4 (*amentia*).

définition de Quintilien rejoint celle du grand Nigidius, avec une nuance qui nous rapproche même du sens le plus ancien –et sans doute fondamental, si l'on suit W. Belardi– de *superstitio*, c'est-à-dire cette volonté (inutile pour un Romain bien-pensant) de «connaissance véritable».⁽¹⁷⁾ Tacite, enfin, nous apprend que les Juifs, devant des prodiges menaçants, ne croyaient pas qu'il était permis de les conjurer par des victimes et des vœux; cette *gens*, écrit-il, *superstitioni obnoxia, religionibus aduersa* («une nation assujettie à la superstition, mais ennemie des pratiques cultuelles», *Hist.* 5,13,2). Dans ce cas encore, la superstition c'est en partie la foi en une prophétie, la suite du texte le montre, c'est une soumission aveugle à certaine connaissance, qui ne laisse au fond aucune liberté à l'homme. Mais la remarque de Tacite est plus précise encore: le comportement superstitieux consiste à croire qu'on ne peut pas dialoguer avec les dieux, ni utiliser ces moyens de communication que sont les *religiones*, les pratiques religieuses comme le sacrifice ou la formulation de vœux. Plutôt que d'essayer d'arranger la situation avec les dieux, les Juifs, assujettis à la superstition, préfèrent d'après Tacite s'appuyer sur une prédiction contenue dans leur *antiquae sacerdotum litterae*.

Grâce à certaines constantes, la lecture des documents nous a permis d'avancer dans la reconstruction de la notion de superstition. La superstition c'est surtout un défaut humain,⁽¹⁸⁾ et non un défaut de tel dieu, une attitude, un comportement indépendants, au fond, de telle ou telle religion constituée, même si certaines d'entre elles, ou la masse populaire romaine, passent pour être marquées par cette attitude. La superstition c'est un excès criticable, qui suscite angoisses ou obstination, entraîne des pratiques ridicules ou cruelles, et entretient des rapports avec une avidité malsaine de «connaître». Mais cette attitude, qu'elle soit ou non suscitée par des angoisses ou des contacts avec d'autres peuples, est avant tout une position étrange à l'égard des dieux et du culte traditionnel, et représente en tant que telle un aveuglement, une entrave à la liberté voire un asservissement. Et dans ces distinctions ce sont le culte traditionnel romain et, pouvons-nous supposer, les rapports avec les dieux qui caractérisent ce culte, qui constituent le pôle positif. A ce point de notre réflexion il est indispensable, pour progresser, de disposer d'un texte plus étendu, qui analyse en détail la superstition et la définisse. Car des textes épars et allusifs ne peuvent pas répondre à la question qui se pose maintenant: si la superstition consiste à avoir une certaine attitude à l'égard des dieux, quelle est cette attitude?

Or nous disposons d'un petit traité contemporain des documents utilisés jusqu'à présent, qui se fixe précisément pour objet de définir et de juger la superstition: c'est le *Peri deisidaimonías* de Plutarque, l'un des seuls traités sur ce

(17) *Periergos* est d'ailleurs associé par Plut., *Alex.*, 2 à *hierourgia* pour signifier «rites superstitieux». *Tā perierga* signifie «art magique» dans *Act. Ap.*, 19,19.

(18) C'est d'ailleurs ainsi que Cicéron la qualifie par opposition à un mérite, la religion: *ita factum est in superstitioso et religioso alterum uitii nomen alterum laudis* (*ND* 2,28,72)

sujet qui nous soit parvenu. Pour faire le procès des superstitions – qui comprennent les mêmes manifestations positives que pour nos auteurs: magie, rites exotiques, barbares, cruels, purifications ignobles, etc.–, Plutarque adjoint un deuxième accusé, l'athéisme. Ces deux défauts, ces excès se situent aux deux pôles du système qu'il présente: à une crainte excessive devant les dieux répond une trop grande indifférence. Cette première définition rejoint ce que l'analyse nous a appris: la superstition est une attitude humaine à l'égard des dieux, mais ajoute un nouvel élément, l'extrême crainte des dieux. Cette terreur (ou cette indifférence) devant les dieux s'opposent, c'est la conclusion même de Plutarque, à la vraie piété, l'*eusébeia*, c'est-à-dire au bon «comportement des hommes à l'égard des *hierà*, à l'égard des dieux et des morts».⁽¹⁹⁾

La vraie piété n'a donc pas une extrême peur des dieux, et bien sûr elle ne s'en désintéresse pas. Vues sous cet angle, toutes les angoisses, frayeurs ou quêtes inquiètes des superstitieux s'éclairent: un superstitieux a très peur des dieux, son défaut consiste, non à adhérer à quelque religion ou doctrine illicite, mais à avoir peur des dieux quels qu'ils soient.⁽²⁰⁾ Est-ce à dire que les hommes pieux n'ont pas peur des dieux? Pas exactement. L'homme pieux pense que les dieux sont bons et généreux, c'est pour cela qu'il ne peut être terrifié par eux, et que la peur ne peut régir ses rapports avec les dieux. Il a pour eux de la piété, cette bonne piété qui se place d'après Plutarque entre la superstition et l'athéisme, et que nous pouvons définir avec Cicéron comme une justice à l'égard des dieux.⁽²¹⁾ Le superstitieux en revanche croit que les dieux sont mauvais, il les juge soupçonneux, fourbes, méchants, en un mot despotiques, et c'est pour cela qu'il est –et se croit– un

(19) D'après J. Rudhardt, *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique*, Genève 1958, p. 17; Plut., *Mor.*, 171 F 14: οὕτω γὰρ ἐνίοι φεύγοντες τὴν δεισιδαιμονίαν ἐμπιπτουσιν εἰς ἀθεότητα τραχεῖαν καὶ ἀντίτυπον, ὑπερπηδήσαντες ἐν μέσῳ κειμένην τὴν εὐσέβειαν, conformément à la théorie aristotélicienne de la vertu.

(20) P.ex Plut., *Mor.*, 165 B 2: τὴν δεισιδαιμονίαν δὲ μὴνύει καὶ τοῦνομα δόξαν ἐμπαθῆ καὶ δέους ποιητικὴν ὑπόληψιν οὖσαν ἐκταπεινοῦντος καὶ συντριβόντος τὸν ἄνθρωπον, οἰόμενον μὲν εἶναι θεούς, εἶναι δὲ λυπηροὺς καὶ βλαβερούς; 166 D 4: ἡ δὲ δεισιδαιμονία θεῶν ἀλλαγὴν οὐ δίδουσι, οὐδ' ἔστιν εὐρεῖν ὃν οὐ φοβήσεται θεὸν ὁ φοβούμενος τοὺς πατέρας καὶ γενεθλούς, ὁ φρίττων τοὺς σωτήρας καὶ τοὺς μελιχλούς τρέμων καὶ δεδοικώς, παρ' ὧν αἰτούμεθα πλοῦτον εὐπορίαν εἰρήνην ὁμόνοιαν ὀρθωσιν λόγων καὶ ἔργων τῶν ἀρίστων.

(21) Plut., *Mor.*, 167 D 6: οἱ μὲν παρορῶσιν, οἱ δὲ δοξάζουσι φοβεῖν τὸ εὐμενὲς καὶ τυραννικὸν τὸ πατρικὸν καὶ βλαβερὸν τὸ κηδεμονικὸν καὶ τὸ ἀμῆνιτον ἄγριον εἶναι καὶ θηριῶδες; 167 E 6: φιλοσόφων δὲ καὶ πολιτικῶν ἀνδρῶν καταφρονοῦσιν, ἀποδεικνύοντων τὴν τοῦ θεοῦ σεμνότητα μετὰ χρηστότητος καὶ μεγαλοφροσύνης καὶ εὐμενείας καὶ κηδεμονίας.

esclave des dieux⁽²²⁾; l'athée dans son arrogance ne s'occupe absolument pas des dieux. Cette définition de la superstition n'est pas diverse de celle de Varron qui distingue, d'après Augustin, l'homme religieux qui n'a pas peur des dieux, mais les considère comme des parents, du superstitieux qui les craint comme des ennemis;⁽²³⁾ nous la retrouvons encore chez Sénèque⁽²⁴⁾ et pouvons admettre que si les formes où se manifeste la superstition ont changé, le concept même est resté assez stable entre Varron et Plutarque. Ce concept ne bouge guère parce que les représentations générales de l'ordre cosmique n'ont guère bougé, malgré les justifications et les explications fournies par les philosophes, malgré les modifications apportées par le régime impérial: la référence fondamentale des *philosophoi kai politikoi ándres*, comme dit Plutarque en suivant une vieille tradition, reste la cité où se nouent les relations entre dieux et hommes. Ces rapports sont des rapports de proximité, de bienveillance mutuelle, ils sont régis par le *ius*, par la *iustitia*,⁽²⁵⁾ c'est-à-dire cet ensemble de devoirs et de droits réciproques, étant bien entendu que les dieux sont supérieurs aux hommes mais non radicalement différents d'eux. La divinité est vue comme l'aboutissement d'une hiérarchie d'êtres qui mène, sans solution de continuité, des animaux vers les dieux en passant par les hommes, les héros, les *diui*. Et dans la cité, où les dieux sont comme des concitoyens, forment une sorte d'«ordre» suprême de citoyens particulièrement puissants, et ont droit à tous les égards dus à leur autorité, mais n'ont droit qu'à cela et aux échanges normaux entre patrons et clients suivant les règles de la bonne foi.⁽²⁶⁾ Rien de tel dans les superstitions qui nient, elles, la progression par degrés et finissent par ouvrir, en déchirant la toile de l'ordre naturel, un abîme entre hommes et dieux. Cette déchirure transforme la nature des rapports entre les partenaires de la *res publica*, elle fait des dieux des despotes et des hommes des esclaves, bref elle se trouve en opposition rigoureuse avec l'idéologie de la cité, d'où le scandale.



Il y a donc, en fin de compte, un parfum d'hérésie dans la superstition, mais d'une hérésie bien particulière. L'erreur ne consiste pas à adorer de faux dieux, à

(22) Cic., ND 1, 41, 116: (C'est Cotta qui parle) *est enim pietas iustitia aduersum deos; cum quibus quid potest nobis esse iuris, cum homini nulla cum deo communitas?*

(23) Plut., Mor., 165 B 2 (n. 20); 167 D 6 (n. 21); 166 D 4; ὁ δὲ τὴν τῶν θεῶν ἀρχὴν ὡς τυραννίδα φοβούμενος σκυθρωπὴν καὶ ἀπαράκλητον ποῦ μεταστῆ ποῦ φυγῆ, πόσαν γῆν ἄθεον εὕρη, πόσαν θάλατταν;

(24) Var., ap. Augustin., CD 6, 9... *cum religiosum a superstitioso ea distinctione discernat, ut a superstitiosos dicat timeri deos, a religioso autem uereri ut parentes, non ut hostes timeri, atque omnes ita bonos dicat, ut facilius sit eos nocentibus parcere quam laedere quemquam innocentem*: cf. ausi Cic., ND 1, 17, 45.

(25) Sen., Ep., 123, 16: *Superstitio error insan <iae> ann <umer> andus est: amandos timet; quos colit uiolat. Quid autem interest utrum deos neges an infames?*

(26) Voir n. 22.

pratiquer une religion illicite: avant que le monothéisme chrétien n'acquière une réalité institutionnelle il ne peut en être question. La superstition, au début du II^e siècle, est «hérétique» en ce qu'elle se méprend sur les rapports qui existent entre dieux et hommes, et cela quels que soient les dieux; elle se fonde ou débouche sur une mise à distance des dieux qui est aussi incompatible avec la tradition que certaines définitions extrémistes de la position du prince par rapport aux sénateurs et aux citoyens (Caligula, Néron, Domitien). Bref «l'hérésie» est définie, à cette date encore, à l'aide des catégories de la religion civique, c'est-à-dire par rapport à l'idéologie de la cité. Mais cette hérésie ne mène pas, en tant que telle, au bûcher, au plus elle provoque l'indignation, le plus souvent le sourire, car elle est une attitude privée et échappe ainsi aux autorités, à moins que cette attitude ait des effets publics, c'est-à-dire trouble l'ordre public. Mais il n'est plus question alors de superstition, les poursuites seront motivées par le vol, le viol, la violence, la révolution, le lèse-majesté (réels ou supposés). Les bûchers ne fument donc que dans les débats des philosophes, c'est-à-dire encore dans la sphère du privé et du superflu, et ne sont bien entendu guère dangereux; généralement les haruspices ou les philosophes⁽²⁷⁾ se contentent de sourire ou de s'injurier, en se retrouvant à l'occasion pour stigmatiser l'ignorance du vulgaire ou du barbare superstitieux. Il est cependant significatif que même sur ce plan et pour des érudits, la référence permanente soit encore la religion traditionnelle, le modèle de la cité.

Sur le plan public point d'inquisition, car, nous disent les *politikoi andres*, la *religio* est différente de la *superstitio*, il n'y a pas place pour ce genre d'excès dans les cultes de la cité. On peut les croire ou non, toujours est-il qu'ils voulaient croire qu'il en fût ainsi: et si c'est là leur volonté, c'est peut-être qu'ils sont aveugles ou hypocrites, mais cela signifie surtout que le modèle de la cité est toujours bien vivant.

(27) Voir à ce sujet J. Scheid, *La religio...*, p. 61 sq.

(28) En effet les philosophes s'injuriaient copieusement en ces termes, du moins dans les débats polissés des invités de Cicéron, p. ex. ND 1, 34, 94 (Cotta contre Velleius) et 1, 18, 18, (Velleius contre les stoïciens) utilisent tous deux la comparaison de la vieille femme crédule et superstitieuse. Mais c'est surtout dans le fameux passage tant cité où Cotta réfute Velleius et dit qu'on s'étonne «*quod non rideat haruspex cum haruspice uiderit*», que le parallélisme entre les superstitions et la philosophie, c'est-à-dire celles des autres, éclate: en effet au fameux sourire de l'haruspice succède un deuxième sourire, celui de deux épicuriens qui se rencontrent: *hoc mirabilius quam uos inter uos risum tenere possitis?* (ND 1, 26, 71).

LA RELIGION DES STOICIENS, DE SENEQUE A MARC-AURELE

Pierre GRIMAL

Depuis le temps de leurs premiers contacts avec la pensée des philosophes grecs, le stoïcisme avait exercé sur les Romains une grande séduction. Tandis qu'ils regardaient les autres doctrines avec une certaine suspicion, l'épicurisme parce qu'il plaçait le souverain Bien dans le plaisir, l'Académie parce qu'elle ébranlait leurs convictions les plus assurées, ils se plaisaient à retrouver dans la doctrine du Portique la confirmation des idées qui leur étaient les plus chères. Le stoïcisme en vint à imprégner si profondément le monde romain que, pendant un siècle, entre les temps de Néron et celui de Marc-Aurèle, nous voyons que des hommes d'Etat et, finalement un empereur, aussi bien que de moindres personnages, depuis des sénateurs jusqu'à d'anciens esclaves, lui demandent une inspiration. Nous constatons aussi que ces hommes, mêlés, souvent de fort près, à la vie de la Cité, ne pouvaient se dispenser de participer à sa vie religieuse: comment les enseignements de la doctrine se conciliaient-ils avec leurs devoirs envers les croyances traditionnelles? Et, si la conciliation était possible «en raison», comment, dans l'intimité des consciences, parvenait-elle à se réaliser? Répondre à ces questions aidera, sans doute, à comprendre la nature et l'évolution de la pensée romaine, celle de l'élite et celle des «intellectuels» qui, souvent, les conseillaient et élaboraient les courants de la pensée politique.

Pour cela, il convient sans doute de rappeler la position des premiers stoïciens à l'égard des problèmes religieux. A toutes les époques, ces philosophes ont placé les divinités au centre de leur système. Zénon, le fondateur, affirme l'existence des dieux. Il recourait, pour cela, à un argument quelque peu sophistique, mais fort significatif, disant: «il est raisonnable d'honorer les dieux. Or, il ne serait pas raisonnable d'honorer des êtres inexistantes. Donc, les dieux existent»⁽¹⁾. En se référant à la notion, très générale, de «raison», le philosophe recourt au témoignage de la

(1) Sextus Empiricus, *Adu. Math.* IX 133 = SVF I n.° 152.

«conscience universelle», qui ressent le culte des dieux comme un acte εὖλογος, c'est-à-dire à la fois raisonnable et louable. L'accord général sur ce point garantit la vérité de la croyance qui est à la base de toutes les religions. On ne conçoit pas que tous les hommes puissent se tromper: il y a en eux un sentiment inné qui les porte à croire à l'existence de la divinité.

Le stoïcisme va donc prendre appui sur les religions des cités. On sait que les cultes rendus officiellement aux divinités par celles-ci étaient l'un des piliers de la vie civique. Il avait été, de tout temps, fort dangereux de s'élever contre cette institution. Socrate avait été accusé de le faire, et ce grief avait pesé lourd dans son procès. Les Athéniens n'éprouaient aucune indulgence pour l'impiété. Ils craignaient la colère des dieux et redoutaient leur vengeance. La δεισιδαιμονία était une précaution, dont on faisait une vertu. Une double prudence, envers les dieux et envers les lois, conseillait aux philosophes d'accepter ou de feindre d'accepter la piété populaire. Mais il y avait plus qu'une prudence mondaine ou religieuse qui invitait les philosophes à tenir compte des dieux dans leurs spéculations. Ils sentaient bien que la vie morale tout entière, était concernée par ce problème; nier l'existence des divinités revenait à ébranler la partie la plus haute de la vie spirituelle, dans la mesure où le scepticisme abolissait l'une des plus belles et des plus utiles vertus humaines, la «piété, l'εὐσεβεία, définie comme la «science du culte des dieux»⁽²⁾, et aussi la «sainteté», ὁσιότης, qui est la «justice» envers les dieux⁽³⁾. La Sagesse, σοφία, qui était la «connaissance du divin et de l'humain»⁽⁴⁾ et la Justice, fondamentalement, dans la pensée grecque, des relations entre les hommes, s'en trouvaient compromises. Toute la vie de l'esprit, on le voit, dans son usage théorique comme dans son usage pratique, pour reprendre la terminologie kantienne, reposait sur l'existence des dieux ou, plus généralement (et avant toute spécification) sur le divin. La notion du divin apparaît donc comme un donné de la conscience collective grecque, que les philosophes ne pouvaient refuser sans mutiler leur propre réflexion. Non seulement ils l'auraient ainsi rendue incommunicable au sein de la cité, mais ils se seraient privés du modèle auquel ils rapportaient toutes les excellences humaines, les vertus, ἀρεταί. Par une sorte d'argument ontologique, il apparaissait que les perfections attribuées à la divinité garantissaient son existence. Mais, cette exigence fondamentale une fois posée, il restait à définir cette divinité.

A cet égard, chaque système philosophique s'était formé une idée qui lui était propre, en fonction de sa conception de l'univers et des ses postulats. Cependant, quelques caractères généraux de la théologie des philosophes avaient fini par se dégager. Puisque le divin était le lieu de toutes les excellences, il convenait de le purifier de tout ce qui, dans la religion traditionnelle, demeurait trop humain: éliminer, par exemple, les galanteries de Zeus, les colères et les jalousies d'Héra, les décisions cruelles, comme le châtimement, apparemment immérité, de Prométhée, coupable

(2) Ἐπιστημὴ θεῶν θεραπεύας SVF II n.° 1017. Sext., *ibid.*, IX 125.

(3) Sext., *ibid.*

(4) *Id.*

seulement d'avoir eu pitié des hommes. Plus généralement, il convenait de disculper les dieux de toute intention mauvaise, et de faire en sorte que la δεισιδαιμονία ne fût pas l'incitation majeure de la piété. On sait que telle fut la préoccupation d'Epicure: Il voulait que les dieux, auxquels il croyait fermement, fussent à la fois des consolateurs et des exemples, incitant les humains aux plus hautes vertus, en leur offrant l'image de la sagesse et du bonheur⁽⁵⁾.

Dans le système d'ambition universaliste que constituait alors toute philosophie, la connaissance des dieux relevait de la physique, puisque ces dieux étaient des êtres réels, intégrés au monde. Pour les stoïciens, ils incarnaient l'ordre universel et si, comme le faisait la théologie des cités, leur doctrine admettait la pluralité des êtres divins, ils pensaient que toutes les divinités, connues et inconnues, démons de toute sorte, étaient dominées ou, peut-être, absorbées par un Dieu suprême, dont ils donnaient la définition suivante:

«Dieu est un vivant immortel, raisonnable, parfait, intelligent, bienheureux, incapable d'admettre en lui aucun mal, ordonnant par sa providence le monde et les choses qui sont dans le monde; mais il n'a pas la forme humaine; il est le démiurge de l'Univers et comme le père de toute chose»⁽⁶⁾.

Ce Dieu suprême était répandu dans l'univers entier. Il était à la fois substance matérielle et pensée. Les stoïciens disaient «un feu conscient» (πῦρ νοερόν)⁽⁷⁾. Il est la Raison même du monde. Mais il prend différentes formes, et reçoit, apparemment, différents noms selon la fonction qui, à chaque fois, est assumée par lui. Il est parfois Liber Pater, parfois Hermès, parfois Hercule. Il est aussi Junon, Minerve et les autres déesses⁽⁸⁾. C'est sa présence que l'on découvre dans toutes les grandes forces qui animent le monde et interviennent «selon la raison», c'est-à-dire d'une manière constante et réglée, pour assurer sa durée et son harmonie. Les divinités, ne sont donc que des hypostases à la religion traditionnelle, aussi bien celle des cités que celle des poètes. Elles ne sont pas immortelles. Seul Zeus échappe à la destruction, puisqu'il est l'Etre même. Les autres divinités seront détruites par le feu⁽⁹⁾, ce feu qui est la substance du dieu universel. Et cela est valable non seulement pour les «grands dieux», du panthéon classique, mais aussi de ces dieux inconnus dont nous avons parlé⁽¹⁰⁾, et des âmes humaines qui ont reçu le privilège de devenir des dieux⁽¹¹⁾.

Cette religion des stoïciens, issue de la religion des cités, qu'elle interprète et purifie, n'est pas seulement une conception démontrée en raison, par une série de

(5) A. J. Festugière, *Epicure et ses dieux*, Paris 1972². (Hay traducción castellana).

(6) Diogène Laërce, VII 147, trad. E. Bréhier.

(7) Servius, in *En.* VI 727.

(8) Sénèque, *Ben.* IV 7.

(9) Plutarque, *Des notions comm.*, 31 p. 1075a = SVF II n.° 1049.

(10) Cicéron, *N.D.* I 39.

(11) Philodème, *De piet.*, XI = SVF II n.° 1076.

démarches dialectiques et reposant finalement sur un raisonnement hypothétique, déduisant l'existence du divin des considérations sur l'ordre et la rationalité du monde, elle est aussi, inversement, une exaltation de ce que notre conscience nous livre, intuitivement, sur la nature du dieu suprême. Tel est le sens du célèbre *Hymne à Zeus*, composé par Cléanthe, dans lequel le disciple de Zénon engage le dialogue avec l'Ame du Monde. Il s'en reconnaît le droit, comme, dit-il, le fils peut s'adresser au Père. Le Zeus de Cléanthe est la Providence, par laquelle a été établi l'ordre de l'Univers. Il est une image exaltante proposée à notre esprit; seuls les méchants ne peuvent la percevoir, car ils n'ont d'autre souci que d'amasser des biens matériels. Zeus est la loi, à laquelle il convient d'obéir, $\sigma\upsilon\nu\ \nu\tilde{\phi}$, avec intelligence et discernement, si l'on veut accéder à une «vie généreuse», à la fois belle et heureuse ($\epsilon\sigma\theta\lambda\omicron\nu$). Zeus est la lumière de l'esprit, la source de la sagesse humaine aussi bien que, dans l'ordre des choses, de l'Harmonie universelle. On voit que les conquêtes de la raison s'épanouissent, ici, en élévation mystique, grâce à une vision en Dieu.

Le Zeus de Cléanthe n'est pas seulement celui des stoïciens; il est aussi, par sa beauté, sa sérénité, la force qui émane de sa pensée, fort proche de celui que Phidias avait sculpté. Une rencontre, ou si l'on préfère, une convergence se dessine entre la piété des philosophes et celle que les artistes proposent aux peuples des cités, dans les grands sanctuaires.



Trois siècles environ séparent Cléanthe de Sénèque. Pendant tout ce temps, les opinions professées par les docteurs du Portique ne laisseront pas de varier, mais leur théologie paraît, dans l'ensemble, être demeurée assez stable. Ils n'ont jamais cessé de penser que le dieu universel pénètre toutes les parties du monde et qu'il régit celui-ci par sa Providence, c'est-à-dire sa pensée. Son corps, qui est une substance matérielle, est le corps de l'Univers. Sa providence en est l'intelligence et la volonté. Si bien que l'Univers est un existant comparable à l'être humain. Et cette assimilation ne paraît pas s'être démentie au Moyen Portique, ni chez Panétius, ni chez Posidonius. Les propositions essentielles demeurent inchangées, mais on y introduit quelques variantes, concernant essentiellement les doctrines physiques. Panétius refuse la «mort des dieux», impliquée par l'embrasement périodique du monde, et s'interroge sur la divination —qui était, dans la théologie des stoïciens, un point important, d'autant plus que se trouvait justifiée par elle la croyance aux oracles. Panétius n'osait la nier, mais, dit Cicéron, il a déclaré qu'il en doutait⁽¹²⁾. Son scepticisme portait principalement sur les prédictions que l'on tirait du mou-

(12) Cicéron, *Diu.*, I 3,6.

vement des astres –un point de doctrine qui semble l'avoir grandement préoccupé⁽¹³⁾. Jusqu'à lui, le stoïcisme considérait les astres comme des êtres divins, des membres du dieu universel. Pour cette raison, les aspects du ciel révélaient le devenir du monde, ils en étaient un élément. Douter des astres, de ce qu'ils pouvaient nous apprendre sur l'action de la Providence universelle, c'était remettre en question un point important de la théologie du système, c'était introduire le hasard dans le domaine qui semblait le moins y être soumis. Nous savons par Sénèque⁽¹⁴⁾ que Panétius ne croyait pas à la signification des comètes, qu'il considérait celles-ci non comme des astres véritables (donc divins) mais comme l'apparence trompeuse d'un astre, surgissant de façon contingente. Sénèque refusera cette idée et il affirmera à maintes reprises sa foi dans l'action universelle, et sans réserve, de la Providence. Pour lui, les comètes ne sont pas «des feux fortuits, mais font partie du tissu de l'univers; celui-ci, ajoute-il, ne les fait apparaître que rarement, et dissimule leurs mouvements»⁽¹⁵⁾. Sénèque reviendra donc sur le scepticisme (relatif) de Panétius concernant les problèmes de l'astrologie. Certains témoignages tendent à suggérer que le philosophe rhodien se défiait des raisonnements traditionnels dans le Portique au sujet des dieux et préférait se cantonner dans le doute⁽¹⁶⁾. Il est probable qu'il s'autorisait, pour cela, de l'enseignement platonicien, qui avait exercé sur lui une très grande influence. Comme Platon, sans doute, il séparait le divin et la matière, répugnant à créditer celle-ci d'une rationalité propre.

Mais les successeurs de Panétius se montreront moins réservés. Le stoïcisme romain, celui qui s'affirmera avec Sénèque, refusera la déviation panétienne et reprendra les thèses de l'ancien Portique. Et cela en accord avec le mouvement général des idées au début de l'Empire, qui, peut-être par la suggestion de ce néopythagorisme qui triomphe pendant le règne des Julio-Claudiens, accorde une très grande importance à la divinisation et à la divination par les astres. Pour Sénèque, l'existence des dieux est une vérité qui n'a pas besoin d'être démontrée –alors que Balbus, dans le traité de Cicéron sur la *Nature des dieux*, rappelle les principaux arguments de la démonstration⁽¹⁷⁾. Sénèque considère que cette existence est une évidence, un point fort de la doctrine, à partir duquel la méditation du philosophe peut prendre son essor. Comme le montre le passage des *Questions Naturelles* que nous avons cité, il accepte totalement l'idée que le monde, dans toutes ses parties, est un être divin, mais il affirme aussi que cet univers n'a pas été créé pour l'homme. La fin de l'Univers est Dieu. Celui-ci n'est pas saisissable par le regard, il l'est seulement par la pensée⁽¹⁸⁾. Et cela entraîne une conséquence notable: c'est qu'il

(13) Cicéron, *Rep.*, I 15.

(14) Sénèque, *Q.N.* VII 30, 2.

(15) *Ibid.*

(16) Epiphanius, *De fide* 9, 4, 5 = Van Straaten, *Panetii Rhodii Fragmenta*, Leyden 1962³, fr. 68.

(17) Cicéron, *N.D.* II.

(18) Sénèque, *Q.N.* VII 30, 3: *effugit oculos, cogitatione uisendus est.*

existe deux modes de connaissance, une connaissance scientifique, objective, relevant de la perception sensible, au moins au point de départ, et une connaissance qui repose essentiellement sur la sensibilité et la raison; la première interprétant les évidences de la seconde. Nous parvenons là sur le seuil du mysticisme; nous retrouvons Cléanthe et l'*Hymne à Zeus*.

A quoi faut-il attribuer ce retour à une pensée que l'on aurait pu croire oubliée? Assurément pas à Sénèque lui-même; il semble résulter de courants plus profonds, auxquels le maître de Néron a été particulièrement sensible, et dont on découvre peut-être les premiers indices chez Posidonius, influencé lui aussi, comme son maître Panétius, par le platonisme, mais d'une autre manière. Posidonius avait en effet repris le principe énoncé dans le *Timée*, selon lequel se découvrait en l'homme la présence d'une âme divine⁽¹⁹⁾, qu'il nous appartenait d'entretenir «en bon état», de manière à nous rendre aussi semblables que possible à la divinité⁽²⁰⁾. Sénèque a accepté cet enseignement. Lorsqu'il conseille à Lucilius de lire les oeuvres de Posidonius⁽²¹⁾, il lui dit: «*Viue cum Chrisippo, cum Posidonio: hi tibi tradent humanorum diuinorumque notitiam...*» et il ajoute que la nature a mis en nous un «esprit élevé, préoccupé de découvrir où l'on peut vivre de la manière la plus belle, non de la manière la plus sûre, un esprit tout semblable à celui de l'Univers, dont, autant que le permet la démarche humaine, il fait son guide et son modèle». Le stoïcisme, ici, rejoint évidemment la mystique platonicienne, et ce n'est certainement pas au hasard que Sénèque unit dans ce texte les noms de Chrysippe, le grand docteur du stoïcisme, et de Posidonius, médiateur, ici, entre le Portique et l'Académie primitive.

Mais il ne suffit pas de découvrir la voie de ce cheminement, et les éléments du syncrétisme stoïco-platonicien, dont l'un des artisans, à côté de Posidonius, avait été Antiochos d'Ascalon. Ce qui nous importe, au moins autant, ce serait de comprendre pourquoi cet enseignement et cette théologie stoïcienne rénovée ont trouvé tant d'échos dans la pensée romaine sous l'empire.

Dans sa jeunesse, Sénèque avait, on le sait, suivi les leçons d'Attale, et l'on constate que celui-ci s'était inspiré des idées de Posidonius concernant la divination, donc l'action de la divinité sur le monde⁽²²⁾. Nous savons aussi qu'Attale s'était attaché en même temps à justifier les règles traditionnelles de l'haruspicine étrusque⁽²³⁾. Ce faisant, il intégrait dans la théologie stoïcienne les croyances italiques assimilées par la religion officielle romaine et valorisait par là même un aspect important de celle-ci, ce qui n'allait pas sans de grandes conséquences. On sait en effet que les Romains, depuis les temps les plus anciens, vivaient en présence de leurs

(19) *Timée* 90a.

(20) Voir Rozelaar, *Seneca, eine Gesamtdarstellung*, Amsterdam 1976, 468.

(21) *Ad Luc.*, 104, 22.

(22) P. Grimal, *Sénèque, ou la conscience de l'Empire*, Paris 1978, 249.

(23) Sénèque, *Q.N.* II 48 et suiv.

dieux. Quelle que fût l'action qu'ils entreprenaient, publique ou privée, ils leur de mandaient des signes. L'enseignement de Lucrèce et des autres épicuriens, ses contemporains, n'avait pu, sur ce point, prévaloir contre cet instinct religieux des Romains, dont Polybe avait dit, autrefois, qu'il était l'une des principales forces de leur République, et celle qui expliquait leurs plus belles réussites. Or, le Principat non seulement a conservé l'essentiel de la théologie politique, mais il s'est efforcé d'en faire revivre certains aspects oubliés. Il n'est donc pas surprenant que la piété stoïcienne, platonisante, apportée par Panétius et Posidonius, ait trouvé dès le temps d'Auguste, un milieu favorable à son épanouissement dans cette cité pleine de dieux, où les généraux triomphants (il y en eut encore sous le premier prince) montaient au Capitole ornés des attributs qui étaient ceux de Jupiter, à qui ils venaient rendre hommage. Il était inévitable que la vieille « imitation de Dieu » (ὁμοίωσις θεῷ) explicite dans le platonisme, développée par l'ancien stoïcisme avec la célèbre formule où se résumait l'essentiel de la vie morale, « vivre en conformité avec la Nature » (*secundum naturam uiuere*, ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν) dans laquelle la Nature, nous l'avons dit, n'est autre que le Dieu suprême, celui dont émane tout le divin, il était inévitable que, dans les esprits, cet enseignement se chargeât d'images concrètes typiquement romaines. Théologie philosophique et vie politique et sociale se fondaient en un seul ensemble. Jupiter, le dieu du Capitole, le garant de l'Empire devient aussi le modèle de la perfection morale. C'est ainsi qu'Attale avait pu soutenir que quiconque aurait éteint en lui-même les désirs deviendrait l'égal de Jupiter⁽²⁴⁾, et Sextius le Père, quelques années avant Attale, avait assuré que « Jupiter ne peut rien de plus que ce que peut un homme de bien »⁽²⁵⁾. Il est bien certain que, dans l'imagination des auditeurs romains, de telles formules évoquaient des images très précises, empruntées à l'iconographie de la religion ambiante: le dieu siégeant au Capitole, dans la pénombre du sanctuaire, le respect dont il était entouré, sa solitude même, majestueuse, dominant la faiblesse des hommes qui venaient le prier. Il était à la fois consolant et exaltant de s'entendre dire qu'une parcelle du dieu vivait en chacun d'eux, en chacun de nous, dans la mesure où nous imitons la sagesse divine.

Toute l'oeuvre de Sénèque abonde en formules qui affirment la ressemblance qui existe entre le Sage et la divinité. Par exemple dans le traité *Des Bienfaits*, Sénèque nous dit que « l'esprit du Sage a pouvoir sur toute chose, et est répandu à travers tout ce qui existe »⁽²⁶⁾ — ce qui est, nous nous en souvenons, la définition même du Zeus stoïcien. Comme Jupiter (et les autres dieux) le sage est exempt de crainte⁽²⁷⁾, aussi bien que d'espoir — c'est-à-dire qu'il est maître du temps et n'est pas suspendu au devenir, ce qui lui confère une sorte d'éternité. C'est pourquoi Sénèque

(24) Sénèque, *Ad Luc.*, 110, 20: *si uis prouocare louem nihil desiderantem...*

(25) *Ad Luc.*, 73, 12.

(26) *Ben.* VIII 8, 1.

(27) *Ad Luc.*, 53, 11.

que peut écrire: «(si tu atteins la sagesse) tu dépasseras de beaucoup tous les mortels; les dieux te dépasseront, mais pas beaucoup. Tu veux savoir quelle différence il y aura entre eux et toi? Ils existeront plus longtemps»⁽²⁸⁾. Cet état de perfection est, pour le Sage, le fruit d'une ascèse permanente; aussi peut-on dire que, pour y parvenir, il faut plus d'efforts –et donc que le mérite est plus grand– pour les hommes que pour les dieux, qui sont installés par la nature même en un lieu où les humains doivent parvenir au prix d'un long exercice.

Mais ce cheminement vers le divin est-il véritablement possible? Selon les moments, Sénèque semble penser que notre nature nous le permet, et, d'autres fois, il semble admettre que nous y sommes aidés par un «démon» intérieur. C'est ainsi que nous lisons, dans une lettre à Lucilius⁽²⁹⁾: «Oui, je te le dis, Lucilius, un esprit sacré siège en nous, il regarde nos mauvaises et nos bonnes actions. Il est notre gardien, et comme nous le traitons il nous traite. Il n'existe pas d'homme de bien sans son dieu; crois-tu peut-être que l'on puisse s'élever au-dessus de la fortune sans son aide? Il nous donne des conseils de grandeur, des conseils sublimes. En chaque homme de bien un dieu (on ne sait quel dieu), un dieu habite». Mais il est difficile de savoir si une telle doctrine exprime une expérience effective, ou si elle n'est qu'une métaphore. Ailleurs, Sénèque se borne à dire que si l'homme parvient à dégager en lui-même sa propre raison, il devient l'égal des dieux, par le fait que cette raison est l'âme même du dieu suprême⁽³⁰⁾. On ne sait pas clairement si cette parcelle de Jupiter prend la forme d'un «démon», ou si elle reste purement abstraite, si elle opère seulement dans l'âme humaine comme dans toutes les autres parties de l'univers, en vertu des lois universelles.

Epictète répète la leçon: «par la raison, dit-il, tu n'es pas inférieur aux dieux ni moins grand qu'eux; la grandeur de la raison ne s'estime pas à la taille ni à la hauteur, mais aux jugements»⁽³¹⁾. Il n'est pas question, à ce moment, de «démon» ni de présence active d'un dieu. Les choses changent avec Marc-Aurèle, qui se fixe comme but de «veiller sur son démon intérieur»⁽³²⁾, et, quand il commente la formule qui conseille de vivre «en compagnie de dieux» (σὺ ζῆν ὁμοῖς) il écrit que vivra en compagnie des dieux celui que leur montrera continuellement son âme... accomplissant tout ce que veut le «démon» que Zeus nous a donné, à chacun, comme maître et comme guide, et qui est une émanation de lui-même⁽³³⁾. Sous la ressemblance des mots, transparait la différence des attitudes. Marc-Aurèle est assurément plus proche que Sénèque de la spiritualité platonicienne: la théorie est identique, sa mise en oeuvre est plus intellectuelle chez Sénèque et Epictète, plus affective chez

(28) *Ibid.*

(29) 41, 2.

(30) *Ibid.*, 66, 12.

(31) *Entretiens* I 12, 26.

(32) *Entretiens* II 17, 4.

(33) *Ibid.*, V 27.

l'Empereur. Mais il convient peut-être de nuancer cette impression, et de tenir compte de la différence qui existe entre un recueil de pensées, égrenées au jour le jour, et des « dialogues » (fictifs) ou des lettres destinées autant à l'auteur qu'à l'interlocuteur. S'il est vrai que le ton auquel recourt Sénèque est oratoire, et laisse croire, par conséquent, que sa pensée est tournée vers l'extérieur, plutôt qu'elle ne reflète des mouvements de l'âme, il ne faut pas oublier que Sénèque, lorsqu'il écrit, le fait pour s'assimiler un point de doctrine⁽³⁴⁾. Nous ne possédons aucun « journal intime » de Sénèque. Cela ne signifie pas qu'il n'ait pas vécu une vie intérieure intense rappelons, par exemple, qu'il pratiquait chaque soir un examen de conscience⁽³⁵⁾. Cela est bien connu : il se demandait, au terme de sa journée, ce qu'il avait fait pour éviter de tomber dans un « *uitium* » ou, au contraire, s'il n'avait pas permis à de mauvais désirs, des craintes, des élans de colère ou de simples mouvements d'humeur, de lui dicter sa conduite. Dans cette lutte quotidienne, quel était le rôle de son démon ? Nous ne pouvons guère former à ce sujet que des conjectures, fondées sur quelques textes épars. Il croit, sans aucun doute, à l'existence matérielle des « démons »⁽³⁶⁾, et il peut donc considérer que celui dont il parle, et qui se trouve à demeure dans l'âme des « hommes de bien » (*boni uiri*) est une réalité, et que l'on ne l'évoque pas seulement de façon métaphorique. Mais pourquoi seuls les *boni uiri* jouiraient-ils de ce privilège ? Les « méchants » n'y ont-ils pas droit ? Serait-ce la raison pour laquelle ils seraient méchants ? Ou bien ont-ils étouffé en eux cette présence divine ? Mais, dans ce cas, le « démon » vient au secours de la victoire ! En réalité, il semble bien que Sénèque, en parlant de la sorte, se réfère plutôt à des thèses traditionnelles (depuis le renouveau platonicien à l'intérieur du stoïcisme) qu'à une expérience personnelle et mystique. Il ne rejette pas la croyance aux « démons », certes, mais il ne pense pas que ce soit un problème urgent. Il conseille à Lucilius de ne pas trop compter sur la protection de son *genius*⁽³⁷⁾ : pour apaiser son âme, et la « mettre en ordre », il n'est pas vraiment besoin d'une intervention divine. Sénèque, cela semble certain, ne croit pas qu'il existe des « grâces ». Chacun d'entre nous possède le pouvoir d'imiter le dieu. L'aide que nous apportent les divinités est très générale, elle tient à l'ordre du monde, à notre nature, et non pas à une préférence individuelle, à une affection que le dieu éprouverait à l'égard de tel ou tel.

Une fois, le problème se pose à Sénèque. A propos de Caton d'Utique. Dans le traité *Sur la Providence*, il nous le montre confronté à la Fortune. Et Dieu (ici Jupiter lui-même) se borne à être le spectateur de la lutte qui s'engage. Dieu n'intervient pas. Il est fasciné par ce combat et n'ajoute rien à la force de Caton ni à la vo-

(34) P. Grimal, *o.c.*, 327 et suiv.

(35) *De ira* III 36, 1.

(36) *Ad Luc.*, 90, 28.

(37) *Ibid.*, 110, 1.

lonté qui l'anime. S'il lui est favorable, c'est à la manière dont le peuple «applaudit» (*fauet*) un gladiateur particulièrement intrépide⁽³⁸⁾.

Par toutes ces raisons, il est difficile de penser que Sénèque ait été un mystique, au sens plein du terme, qu'il ait entendu vraiment la voix de dieu. A la différence, sans doute, de Marc-Aurèle, qui engage le dialogue avec la Nature (c'est-à-dire Dieu), et déclare son amour pour la Cité de Zeus⁽³⁹⁾. Ailleurs, il dit: «passe (ta vie) en homme qui se repose sur les dieux, de toute ton âme, ἕξ ὅλης τῆς ψυχῆς». Sénèque ne recourt jamais à ce langage. Ce repos sur les divinités, cet abandon total, ont déjà une résonance chrétienne. L'acquiescement à Dieu – le *naturam sequi* essentiellement rationnel chez Sénèque et, plus encore, chez les premiers stoïciens (à l'exception de Cléanthe?), prend ici une autre couleur. Il est un mouvement d'amour plus qu'une décision volontaire. Tout au plus peut-on dire qu'il est la suite d'un choix.

Pourtant, n'accusons pas trop vite Sénèque de pratiquer un rationalisme sec. Les croyances que lui dicte son stoïcisme baignent dans une religiosité affective qui ne doit rien, ou presque, à la raison, que celle-ci a mission de justifier, mais qu'elle ne crée pas. Comme tout Romain, comme Virgile, par exemple, il possède à un haut degré le sentiment du sacré, non seulement en face de l'Univers et de la création en son ensemble⁽⁴¹⁾, lorsqu'il découvre l'harmonie du monde, mais en face des spectacles particuliers de la Nature: un bois sacré où poussent des arbres plus élevés qu'ailleurs, où les taillis sont pleins de mystère, où l'on voit une grotte profonde ouverte dans un rocher⁽⁴²⁾. Ce qu'il ressent alors est comparable à la vénération qu'il éprouve devant un «sage», un homme qui a vaincu les craintes et les désirs⁽⁴³⁾. Dans cette âme sereine, comme dans le bois sacré, réside une divinité⁽⁴⁴⁾, mais il est remarquable que le philosophe prenne ici comme terme de comparaison une expérience appartenant à la religion de la cité. Sa foi philosophique prend, en quelque sorte, appui sur celle-ci, ou, si l'on préfère, s'incarne en images directement sensibles. Mais sa confiance ne va pas au-delà. Jamais il ne nous fait assister au dialogue intime qu'il aurait avec cette divinité dont il dit pressentir la présence. Il réserve cet au-delà de la Raison, qu'il a peut-être connu, mais dont il ne veut ou ne peut nous entretenir. Il ne semble pas, en particulier, qu'il ait pratiqué la prière personnelle. Le «démon» agit par la seule idée de sa présence, il est le garant d'une perfection proposée à la volonté, que celle-ci atteindra par ses propres forces.

Epictète connaît, lui aussi, la présence quotidienne d'un «démon», qui ne dort

(38) *Prou.*, 2, 9-12.

(39) *Entretiens* IV 23.

(41) *Prou.*, 1 et suiv.

(42) *Ad Luc.*, 41, 3.

(43) *Ibid.*

(44) *Ibid.*: *non potest res tanta sine adminiculo numinis stare.*

jamais et ne saurait se tromper⁽⁴⁵⁾. Moins critique que Sénèque, il n'élève aucun doute, même momentanément, sur la réalité de ce génie, qui est à ses yeux une émanation du dieu suprême. Comme pour Sénèque, ce démon est pour lui un modèle, que nous devons imiter, mais il ne semble pas qu'il lui ait jamais été un consolateur aux jours d'affliction. Si nous devons remercier dieu, c'est plutôt en tant qu'artisan et Providence du monde en général que comme un ami qui aurait mérité notre reconnaissance par un bienfait personnel⁽⁴⁶⁾. Epictète ne fait alors que reprendre des idées très anciennes dans le stoïcisme, que l'on retrouve chez Sénèque⁽⁴⁷⁾, et qui apparaissent déjà dans l'*Hymne* de Cléanthe. C'est la «prévoyance» (*προνοία*) du dieu universel que l'on adore ainsi, plutôt que sa bonté envers les hommes.

Il semble donc bien que, de Sénèque à Marc-Aurèle, on puisse déceler une certaine évolution du sentiment religieux et de son rôle dans la vie personnelle. D'abord centré sur le dieu cosmique, il fait une part croissante au «démon» individuel. Sans doute les formules sont-elles à peu près semblables d'âge en âge, mais ce que l'on y met ne reste pas identique. Marc-Aurèle ne perçoit pas la présence du divin de la même manière que Sénèque.

On pourrait objecter que ce qui nous apparaît comme une évolution, cette coloration affective prise de plus en plus par la théologie, n'est en fait que le résultat de la différence des tempéraments, que Marc-Aurèle est plus sentimental que Sénèque et qu'il réagit autrement que lui à la religion des stoïciens. L'objection pourrait être valable s'il ne s'agissait que de deux hommes. Mais nous avons vu que la position d'Epictète apparaît comme intermédiaire entre celle de Sénèque et celle de Marc-Aurèle, et l'on peut en conclure que le stoïcisme évolue, lentement, vers le mysticisme, au cours de cette période. Évolution lente, dans la mesure où la doctrine met traditionnellement l'accent sur le rôle de la raison dans la vie spirituelle et se défie de tout ce qui est affectif. Il est certain qu'aux yeux de Sénèque une excessive confiance mise dans le «démon» personnel est une preuve de faiblesse morale.

Il existait une autre raison pour que les stoïciens gardent, malgré tout, leurs distances, à l'égard de cette piété personnelle. À côté d'eux, d'autres philosophes, qui se réclamaient plus directement de Platon, n'hésitaient pas à se dire en rapport direct avec la divinité. Ainsi le thaumaturge Apollonios de Tyane, que le stoïcien Euphratès accusait de n'être qu'un charlatan⁽⁴⁸⁾. À ce moment, c'est-à-dire sous le règne de Domitien, le stoïcisme présente une idée très haute de la divinité, et se réfère plus au dieu cosmique qu'aux démons intermédiaires, trop proches de l'irrationnel et des passions humaines. Deux ou trois générations plus tard, au temps de Marc-Aurèle, qui est celui d'Apulée, les choses ont changé: sous diverses influences, parmi lesquelles il convient certainement de faire une large place au rôle des

(45) *Entretiens* I 14, 12.

(46) *Ibid.*, I 16, 1 et suiv.

(47) *Ben.*, IV 3, 2-9; 25, 1 et suiv. etc.

(48) Philostrate, *VA* V 37.

croyances égyptisantes, les «expériences» mystiques se généralisent, ainsi que les pratiques de la théurgie et de la magie. Le stoïcisme ne pouvait demeurer à l'écart; la religiosité contemporaine remettait en question l'hénothéisme fondamental de la doctrine. Devant l'importance grandissante prise par les divinités multiples, accessibles à la prière, dociles à la volonté humaine, le rationalisme traditionnel du Portique apparaissait bien froid. Il ne suffisait plus d'affirmer simplement que les divinités particulières n'étaient que des émanations du dieu suprême, il devenait inévitable de leur reconnaître une sorte d'indépendance, à l'intérieur des piétés personnelles. Le courant issu du platonisme tendait ainsi à l'emporter sur la tradition stoïcienne orthodoxe.

On voit que l'ambiance religieuse générale exerçait une pression sur les esprits, au temps de Marc-Aurèle, et tendait, par là même à valoriser les divinités de l'Etat, qui retrouvaient une personnalité dont le stoïcisme les privait. Ce mouvement se dessine dès le temps de Sénèque, chaque fois que le philosophe se laisse entraîner par le langage, et ne raisonne pas selon l'orthodoxie de sa doctrine. Sans renier celle-ci, et tout en acceptant l'idée que les divinités particulières sont des «membres» de Jupiter, il parlera volontiers de la cité des immortels. C'est ainsi que dans le traité des *Bienfaits* il est beaucoup plus souvent question *des* dieux (*diī*) que *du* dieu (*deus*). C'est à eux —une fois que l'on a rendu hommage à la Providence— que l'on rapportera, concrètement, les bienfaits qui font de nous, non pas, sans doute, les seuls bénéficiaires de l'ordre universel, mais malgré tout, les «enfants chéris de la création»⁽⁴⁹⁾. Mais, dans la pensée de Sénèque, ces divinités ne sont pas, pour autant, des «amis», sur lesquels il serait possible d'agir, avec qui engager un dialogue. Certains d'entre eux sont des corps célestes —le Soleil, les autres astres— entraînés dans un mouvement qu'ils ont voulu, mais qu'ils ne peuvent ou ne veulent pas modifier⁽⁵⁰⁾. Dans les rapports entre les hommes et les divinités, celles-ci restent muettes. Les effusions du cœur, la reconnaissance appartiennent à la piété des hommes, elles comportent en elles-mêmes leur récompense. Si les dieux entendent les prières des hommes (et il faut bien qu'il en soit ainsi, puisque les humains ne cessent de leur en adresser⁽⁵¹⁾), il n'en reste pas moins que notre bonheur ne dépend que de nous-mêmes, et, finalement, de la manière dont nous nous comportons vis-à-vis de la divinité⁽⁵²⁾.

Ici se présente l'une des idées essentielles du stoïcisme, la théorie de la valeur, qui intervient jusque dans la théologie. On sait en quoi elle consiste: pour un stoïcien, à quelque période de l'Ecole qu'il appartienne, la seule valeur qu'il reconnaisse est le Bien moral, l'*honestum*; tous les autres prétendus biens ne sont que des

(49) *Ben.*, II 29, 5: *neceesse est in deliciis et illi (Naturae) fuisse...*

(50) *Ben.*, VI 23, 1 et suiv.: *adice nunc quod non externa cogunt deos, sed sua illis in legem aeterna uoluntas est.*

(51) *Ben.*, IV 4, 2.

(52) *Ad Luc.*, 31, 5: *quid uotis opus est? Fac et ipse felicem.*

indifférents. Or, les divinités particulières régissent, précisément, ces indifférents. Mercure donnera la richesse, Esculape la santé, et ainsi de suite. On comprend, dès lors, que les prières qui leur sont adressées le soient par des *stulti*, les hommes attachés, dans leur aveuglement, aux valeurs vulgaires. Les divinités ne les exauçeront que dans la mesure où ce qu'ils demandent ne sera pas contraire à l'ordre du monde, ni à leur loi propre. Aussi la prière du Sage, ou de l'homme qui s'efforce de le devenir, le *proficiens*, ne ressemble-t-elle pas à celle des autres. Elle peut-être une aide, en un moment de faiblesse, et nous n'avons pas à rougir de prier les dieux⁽⁵³⁾, à l'intérieur de nous-mêmes, mais notre consolation véritable est la contemplation de l'harmonie universelle, et, même si tous les dieux particuliers paraissent nous abandonner, nous avons un ultime recours: obéir à notre «démon», qui est le porte-parole de Zeus.

La figure de Caton d'Utique, telle que l'a dessinée Lucain dans la *Pharsale*, nous semble illustrer cette religion du Sage. On connaît le vers célèbre, qui la résume: *uictrix causa deis placuit, sed uicta Catoni*⁽⁵⁴⁾. On s'interroge souvent sur sa signification, et l'on se demande comment un sage stoïcien peut ne pas «suivre les dieux». N'est-il pas infidèle à la doctrine du Portique? Ne devrait-il pas plier devant l'inévitable? Mais, ici, il convient d'établir une distinction, précisément, entre les dieux particuliers, qui régissent les «indifférents», et le dieu suprême. Ce sont les divinités qui donnent la victoire à César et leur faveur qui assure sa *Fortuna*, la chance qui accompagne toutes ses entreprises. En cela, certes, ils sont les agents du Destin, qui a décidé que Rome deviendrait une monarchie. Une logique sommaire voudrait que Caton s'incline devant cette «chance» de César. Mais ce que suit Caton, ce ne sont pas les dieux particuliers: il écoute la voix de son démon, qui l'invite à défier la Fortune, à demeurer ferme dans les choix qu'il a faits une fois pour toutes. Sa propre vertu se modèle sur le Dieu suprême; elle imitera la *constantia*, la volonté immuable de ce dieu qui a «commandé une fois, et obéit toujours». C'est à lui, et seul à lui, que se réfère Caton. Aussi Lucain a-t-il écrit: «*deis placuit*», et non «*deo*».

Marc-Aurèle ne pensera pas différemment, mais il emploiera, pour le dire, des termes plus empreints d'affectivité. Pour lui, comme pour le Caton de Lucain, les événements ne sont qu'une matière proposée à l'activité des hommes, à leur action; ils ne sont pas contraignants par eux-mêmes. Il écrit, par exemple: «qu'est-ce qui, en toutes ces choses, empêche notre pensée de se sauvegarder elle-même en demeurant sereine, en portant un jugement conforme à la vérité sur ce qui nous entoure et en étant prête à utiliser ce qui se présente?»⁽⁵⁵⁾. Puis, s'adressant aux événements eux-mêmes (oeuvres des divinités particulières), il leur dira: «Je te

(53) Ben., II 1, 4: *adeo etiam deos, quibus honestissime supplicamus, maluimus et intra nosmet ipsos precari.*

(54) *Pharsale* I 128.

(55) *Entretiens* VII 68, 2.

cherchais; toujours, pour moi, la réalité présente a été matière de vertu logique et politique et, d'une manière générale, d'industrie humaine ou divine⁽⁵⁶⁾.

Ainsi, le démon intérieur des platoniciens devient, dans une âme stoïcienne, la règle et la mesure de toute chose. Grâce à lui le Sage, ou celui qui lui ressemble, vit dans la contemplation du dieu suprême. Il rend, sans doute, à toutes les divinités, les hommages qui leur sont dûs, selon la tradition de la cité – la vertu «politique» – mais il réserve à sa conscience et à elle seule le droit de juger de la valeur des choses. Il est dans une situation analogue à celle de Dieu, pour qui la création n'est qu'une matière où s'exerce sa pensée. Ainsi le Sage stoïcien peut-être considéré comme un être d'orgueil. Il le serait si, de Sénèque à Marc-Aurèle, ne transparais-sait, de plus en plus affirmé, le besoin de rompre cette solitude et d'engager un dialogue avec l'âme du monde. Une âme dans laquelle, longtemps, les stoïciens n'ont voulu voir que la pensée rationnelle, mais où, peu à peu, ils ont éprouvé le besoin de découvrir aussi des éléments irrationnels, en sympathie avec nos propres faiblesses. La voie était ouverte à un médiateur, qui serait à la fois Homme et Dieu.

(56) *Ibid.*

CRISTIANOS Y CINICOS, UNA TIPIFICACION DEL FENOMENO CRISTIANO DURANTE EL SIGLO SEGUNDO

Fernando GASCÓ LA CALLE

Durante el siglo II a pesar de que se intente por los cristianos más ilustrados conciliar su doctrina con ciertos elementos aprovechables de la filosofía pagana, también se encuentran, incluso en estos mismos autores y, por supuesto, en otros contrarios a esta opción integradora rechazos de las escuelas filosóficas. La diversidad de teorías y escuelas filosóficas estaba, según decían, detrás de las distintas herejías y su multitud era una prueba de su incapacidad para hallar la verdad.⁽¹⁾

No puede por tanto sorprender el vehemente ataque de Taciano contra los cínicos: además de constituir una secta filosófica helena, y en cuanto tal un elemento componencial de esa cultura que le mereció un anatema global,⁽²⁾ el cinismo era una práctica filosófico-vital que en sus vertientes más extremas mereció el rechazo de un buen número de intelectuales paganos durante los tres primeros siglos de

(1) Así opinaban Ireneo, Tertuliano, Hipólito y después Eusebio de Cesarea, Gregorio de Nisa y Sócrates. Para los textos y su desarrollo cf. H. A. Wolfson, *The Philosophy of the Church Fathers*, Cambridge, Mass., 1970,⁽³⁾ 15 ss.

(2) Taciano es un autor que anatematiza de una forma global la cultura helena, frente a su maestro Justino que tenía una opción más conciliadora. Hasta tal punto es extremosa su posición que su *Discurso contra los griegos* se ha considerado más que una apología del cristianismo un tratado en el que muestra su desprecio hacia la filosofía griega. Los testimonios sobre Taciano están recogidos por D. Ruiz Bueno, *Padres Apologistas Griegos*, Madrid 1954, 549-71. Para una presentación del autor puede consultarse J. Quasten, *Patrología*. I, Madrid 1961, 211-18.

nuestra era.⁽³⁾ El Texto al que nos referimos se encuentra en el *Discurso contra los griegos* y dice como sigue:

«¿Qué hacen de grande y maravilloso vuestros filósofos? llevan desnudo uno de los hombros, cultivan su larga cabellera, crían su buena barba, llevan uñas de fieras y fanfarronean que no tienen necesidad de nada, cuando, como Proteo, necesitan del curtidor por razón del zurrón, del tejedor para el manto, del leñador para el bastón, y de los ricos y del cocinero para su glotonería. Tú, Hombre que imitas al perro, no conoces a Dios y por eso te pasas a la imitación de los irracionales; y después que públicamente lo has proclamado a gritos con fingida gravedad, te constituyes en vengador de tí mismo, y si no recibes, te desatas en insultos, y la filosofía es para tí arte de granjería» (&25).⁽⁴⁾

Pero si este rechazo de los cínicos por Taciano no sorprende, sí puede a primera vista desconcertar que ciertos autores paganos asocien a los cristianos con los cínicos. Tal sucede con Elio Aristides cuando en su *Sobre los cuatro* dice lo siguiente:

«¿Quién podría tolerar adversarios que utilizan más solecismos que palabras?... Cuando roban dicen que «ponen en común». Llaman a su envidia «filosofía» y a su indigencia «desprecio de las riquezas». Frecuentan los vestíbulos, conversando más a menudo con los porteros que con los dueños y corrigiendo su bajeza con la falta de pudor. Engañan como los aduladores pero manejan el insulto como los hombres superiores reuniendo en ellos dos vicios que son los más opuestos y contrarios: bajeza e insolencia. Son muy semejantes por sus maneras a estos impíos que hay en Palestina. En efecto, manifiestan su impiedad por este signo evidente de que no reconocen superiores.... son incapaces de cooperar en todo lo que sea obra común, sino para la discordia

(3) Aunque algunos autores aprecian en teoría el ideal cínico, el de Diógenes y Crates especialmente, no dudan en rechazar drásticamente a los que ellos consideran presuntos filósofos cínicos que actúan como agitadores. Cf. R. MacMullen, *Enemies of the Roman Order*, Cambridge, Mass., 15 s., 44, ...

(4) La traducción de Taciano pertenece a D. Ruiz Bueno, o.c. El aspecto de los cínicos queda reiterado en varios autores y pasajes, p. e. véase lo que dice Luciano en *Sobre la muerte de Peregrino* (&15): «todavía llevaba barba, vestía un sucio manto e iba con alforja y un cayado en la mano». El mismo autor en *Los Fugitivos* (&14 y 27), obra que se ha considerado una tipificación de estos cínicos extremistas o «pseudo-cínicos», insiste en el mismo «modelo» para los cínicos y lo reiterará en otros muchos pasajes de sus obras. Resulta interesante ver cómo dos siglos después Juliano en su *Contra Heraclio el cínico* (223c) siguió describiendo en términos muy semejantes el aspecto de éstos.

en las familias, para reclamar la dirección de todas las cosas...» (Dindorf II, 394 s.).⁽⁵⁾

Observaciones semejantes pueden hallarse en la cita que del *Discurso verdadero* de Celso hace Orígenes y de la refutación a la que se vió obligado el apologista cristiano:

«Veamos lo que dice seguidamente, que es de este tenor: «Mas vemos por vista de ojos cómo los charlatanes que en las públicas plazas ostentan sus artes más abominables y hacen su agosto, jamás se acercan a un grupo de hombres discretos, ni entre éstos se atreven a hacer ostentación de sus maravillas; mas dondequiera ven a un corro de muchachos o a una turba de esclavos o de gentes bobaliconas, allá se precipitan y allí se pavonean». Es de ver cómo también en esto nos calumnia equiparándonos a los que en los mercados exhiben sus artes más abominables y hacen allí su agosto» (3,50).⁽⁶⁾

Estas comparaciones y cotejos entre cristianos y cínicos podrían explicarse por la dificultad existente entre los autores paganos para poder definir el cristianismo. Este era un fenómeno relativamente nuevo, sorprendente por la pretenciosidad de su exclusivismo y que ofrecía ciertas dificultades, por sus características doctrinales, para poder ser incorporado en el medio mental y vital de la cultura grecoromana del s. II.

Precisamente es éste uno de los rasgos que define de una forma más manifiesta el *Discurso verdadero*: la dificultad que tenía el autor para poder exponer qué era el cristianismo y la necesaria recurrencia a personajes, grupos, etc. por cuya utilización tipológica Celso pretendía ofrecer una «composición» de la doctrina y actuación de los cristianos. De esta manera iba estableciendo una serie de asociaciones con formas conocidas que permitieran al lector de su obra hacerse una idea de la imagen que Celso tenía del cristianismo. Unos pocos ejemplos, ciertamente ampliables, bastarán para explicar y corroborar esto:

—La falta de una guía racional y una prédica dirigida a crédulos y estúpidos permite el parangón de los cristianos con los mendicantes de Cibeles y agoreros, con los sacerdotes de Mitra y Sabacio (1,9).

(5) A. Boulanger, *Aelius Aristide*, París 1923, 256-62, a pesar de reconocer lo seductor que podía resultar el considerar que los cristianos eran aludidos en este pasaje, entendió que E. Aristides no podía sino hablar de filósofos profesionales. Sin embargo las referencias halladas en otros autores que insisten en el mismo tema y la costumbre de algunos cristianos del s. II de referirse a su doctrina como filosofía, invitan a sumarse a la opinión más generalizada que entiende que, efectivamente, E. Aristides hablaba de los cristianos. La relación de las distintas opiniones que ha suscitado el texto, en P. Labriolle, *La réaction païenne*, París 1942,⁽⁷⁾ 79-87.

(6) La traducción está tomado de Orígenes, *Contra Celso*. Introducción, versión y notas por D. Ruiz Bueno, Madrid 1967.

- Ideas mal entendidas griegas sirven a los cristianos para embaucar a sus seguidores de la misma forma que los sacerdotes de Cibeles utilizan la música y la flauta para llevar el frenesí a quienes les siguen (3,16).
- El proceso iniciático cristiano es semejante al de los misterios egipcios (3,17).
- Las amenazas de futuros castigos que traen a colación los cristianos son semejante a los terrores y fantasmas introducidos en los cultos de Baco (4,10).

A pesar de lo dicho cuando comparan a los cristianos con los cínicos tanto Elio Aristides como Celso están ofreciendo algo más que una simple asociación que permitiera una mejor comprensión de un extraño fenómeno religioso. Hay una serie de indicios que prueban que efectivamente se trataba de algo más que una simple referencia ocasional.

Merece la pena con este objetivo detenerse en un comentario al texto de Elio Aristides⁽⁷⁾ y ocuparse de aquellos aspectos que según el sofista de Adrionuteras asemejan a los cínicos con «éstos impíos que hay en Palestina».

El primer rasgo que cita es la actitud frente a las riquezas. Está sobradamente atestiguado tanto para cínicos como para cristianos el desprecio, al menos teórico, del dinero y la defensa de una vida austera. Epicteto cuando aconsejaba a un joven que quería convertirse en un cínico, le advertía diciendo que para alguien que tal pretendiera la riqueza no era un bien,⁽⁸⁾ ni tampoco podía pensar en tener una hacienda o esclavos.⁽⁹⁾ Algunas de las críticas de Luciano contra ciertos filósofos cínicos se fundamentan en la falta de autenticidad existente en quienes tras una apariencia de émulos de Diógenes buscaban ganancias fáciles. Se puede también citar de nuevo con oportunidad a Luciano para ver en qué forma coincide otro autor pagano en ofrecer este rasgo como una característica de los cristianos, quienes, según decía el de Samosata, «... desprecian los bienes que consideran de la comunidad, si bien han aceptado estos principios sin una completa certidumbre» (&13).⁽¹⁰⁾ No está de más añadir, aunque volveremos sobre ello, que a Peregrino en su etapa cristiana sus paisanos cuando les cede la herencia paterna, es decir, cuando demuestra su «desprecio» hacia el dinero le consideran un cínico modelo.

Otro aspecto que Elio Aristides atribuye a cristianos y cínicos, es el de seleccionar el auditorio para sus prédicas entre las personas de más baja extracción social. En este aspecto precisamente coincide Celso. El cristianismo a pesar de que durante el s. II comienza a incorporar en sus filas a personas de una elevada condi-

(7) P. Labriolle, o.c., p. 81-83.

(8) «En otra parte buscáis la paz y la felicidad, donde no está... En la hacienda no está. Si dudáis, mirad a Cresos, mirad a los ricos de ahora, cuán colmada de lamentos está su vida» (3,22,27), Epicteto. *Pláticas por Arriano*. Texto revisado y traducido por P. Jorán de Urries y Azara, Barcelona 1965.

(9) «Vedme, no tengo casa, ni patria, ni hacienda, ni esclavos... He aquí de un cínico las palabras, he aquí el carácter, he aquí el propósito» (3,22,47-50)

(10) La traducción está tomada de Luciano, *Obras*. Texto revisado y traducido por J. Alsina, II, Barcelona 1966.

ción social,⁽¹¹⁾ sigue teniendo su principal fuente de adeptos entre los estratos sociales más bajos.⁽¹²⁾ Posiblemente contaban tanto cínicos como cristianos con un auditorio socialmente muy semejante y quizá este hecho estuvo tras la enemiga, primero, y denuncia, después, que Crescente el filósofo cínico realizó de Justino y que le costaría la vida a éste último.⁽¹³⁾ Son de igual forma conocidos los reproches realizados contra los cínicos por amotinar al «populacho».⁽¹⁴⁾ Por ellos se justifica esa etiqueta, que generaliza en exceso, de filosofía del proletariado que se ha aplicado al cinismo por intérpretes modernos.⁽¹⁵⁾

También decía Elio Aristides que cristianos y cínicos van en contra del orden jerárquico y son elementos antisociales. De igual forma se expresaba Celso con respecto a los cristianos en distintos pasajes de la obra que nos ha sido parcialmente conservada por Orígenes.⁽¹⁶⁾ Casio Dion, en un texto que posiblemente escribió teniendo en mente a los cristianos, hablaba de la subversión jerárquica implícita en los seguidores de ciertas tendencias religiosas.⁽¹⁷⁾ Esta problemática con repercusiones eminentemente políticas iba unida a otra de carácter social relativa al rechazo de ciertas costumbres y hábitos paganos, así como de prácticas que les eran propias y que les aislaban y convertían en personas realmente difíciles.⁽¹⁸⁾ Todo ello vin-

(11) Un buen indicio para seguir la inclusión dentro del cristianismo de personas socialmente mejor situadas lo ofrece la apologética. El tono ilustrado ofrecido en algunos escritos apologéticos del s. II es una prueba de que tenían un público más cultivado y de que entre los cristianos también había personas capaces de poder expresarse en estos términos.

(12) La insistencia de E. Aristides y Celso sobre este punto en los textos citados es significativa.

(13) Tal sugiere W. H. C. Frend, *Martyrdom and Persecution in the Early Church*, Oxford 1965, 253 y 265, n. 106. Cf. También P. Labriolle, *o.c.*, 63-65.

(14) D. R. Dudley, *A History of Cynicism*, Londres 1937 (r. Hildesheim 1976), p. 147; L. Peretti, *Luciano, un intellettuale greco contro Roma*, Florencia, s. a., 42-48; C. P. Jones, *o.c.*, especialmente los caps. 5 y 9.

(15) Por ejemplo D. R. Dudley, *o.c.*, p. 147. No obstante, como ha sido observado, un calificativo tal es simplificador en exceso. Demonacte, por ejemplo, sirvió de mediador en un conflicto social. Dicho ésto, también se debe añadir que las tipificaciones de los filósofos cínicos o, si se prefiere, de los «pseudo filósofos cínicos» insisten en la baja extracción de los mismos; recordar al respecto *Los Fugitivos* de Luciano en donde se dice que se trata de un «linaje» en su mayor parte compuesto por antiguos esclavos y jornaleros (812), y en todo el diálogo se insiste en el «tono plebeyo» de estos cínicos.

(16) El texto que consideramos más significativo en este sentido de los recogidos por Orígenes es: «Esto, opina él, es voz de rebelión; voz de quienes según sus palabras, se amurallan a sí mismos y se separan del resto de los hombres» (*Contra Celso* 8,3).

(17) El pasaje se encuentra en el discurso de Mecenas (52,36,1-4). Cf. F. Millar, *A Study of Cassius Dio*, Oxford 1965, 108 y F. Gascó, *La concepción historiográfica de Casio Dion*, Tesis mecanografiada, Sevilla 1981, 166 ss.

(18) El rechazo por los cristianos de hábitos, prácticas religiosas y sociales fue sin duda una de las razones de su aislamiento. Se pueden hallar buenos ejemplos en las *Apologías* de Justino y en el *Discurso contra los Griegos* de Taciano.

culaba a los cristianos con el frecuente rechazo entre los cínicos de convencionalismos políticos, sociales e institucionales, algo que está sobradamente documentado y que hizo a éstos acreedores, especialmente en sus formas más exaltadas, de la acusación de agitadores e indeseables.⁽¹⁹⁾

No fueron, pues, producto del azar las comparaciones que Celso y Elio Aristides realizaron entre los cristianos y cínicos. Hay, además, un pasaje de Tertuliano que puede considerarse una prueba más de que la comparación entre cristianos y filósofos cínicos estaba más extendida de lo que pudieran dejar entrever los pasajes de estos dos autores. El texto dice así:

«¿Por qué, si se nos compara en cuanto a la doctrina, no se va más allá y se nos equipara en la licencia e impunidad de la misma? ¿A caso no destruyen abiertamente a vuestros dioses e incluso en medio de vuestras alabanzas? Muchos también «ladran» contra los emperadores con vuestro apoyo, y con más facilidad son premiados con estatuas y sueldos que condenados a las bestias» (*Apol.*, 46, 3-4).

El texto aducido muestra que efectivamente se equiparaban doctrinas filosóficas con el cristianismo. Tertuliano reprocha a los paganos el que no realicen una más completa equiparación y les permitan a ellos exponer sus críticas con la misma impunidad que los practicantes de la filosofía. Los aspectos que critican los tales son supersticiones (religión para quienes la practican) y política, y la forma en que critican es calificada de *latrare*, pero la referencia a los «perros», *i. e.* a los cínicos, implícita en ese *latrare* y los textos que llevamos citados inducen a pensar que efectivamente la comparación a la que alude Tertuliano es una que se realizaba entre cristianos y cínicos.

Un comentario de algunos pasajes de *Sobre la muerte de Peregrino* de Luciano no puede permitir dar un paso más. No sólo se trataba de comparaciones realizadas por intelectuales, sino de actuaciones de cristianos consideradas como de cínicos por lo que pudiéramos llamar el pueblo llano. Según cuenta el sofista de Samosata, Peregrino se convirtió al cristianismo en Palestina y mereció por ello la cárcel (&11-14). Una vez libre y todavía vinculado a los cristianos, según Luciano porque de ellos obtenía pingües beneficios, volvió a su país natal y para librarse de una acusación de parricidio hace donación al municipio de todos los bienes que le había legado su difunto padre (&14-15). «No bien oyó el pueblo esas palabras, ..., le proclamó, a voz en grito, el único filósofo, el único patriota, el único seguidor de Diógenes y de Crates» (&15). Más tarde, por haber cometido alguna falta contra los cristianos quedó excluido de su comunidad (&16).

Uno de los aspectos más resaltables de los pasajes citados es que durante su período como cristiano Peregrino lleva el atuendo propio de los filósofos cínicos. Aún más, su desprendimiento, junto con sus hechuras, fueron reputadas formas de comportamiento modélicas en un filósofo cínico («el único seguidor de Diógenes y

(19) Véase n. 14.

Crates» le llamaron). Además, su manera de actuar durante este su período cristiano, que sus paisanos consideraron cínica, no mereció la reprobación de sus compañeros de fe. Sólo después y, según cree Luciano, por comer alimentos prohibidos perdió el apoyo de éstos.⁽²⁰⁾

Todo pues parece indicar que la equiparación, cotejo o comparación entre cínicos y cristianos es algo más que una simple referencia de carácter anecdótico.

Con esta perspectiva se explica la aparición durante el s. IV de un obispo llamado Máximo que era cínico y que a lo que parece influyó con su ejemplo de forma decisiva en la forma de vida de los eremitas egipcios.⁽²¹⁾ También en la misma línea de consideraciones se puede inscribir aquel texto de S. Agustín en la *Ciudad de Dios* que decía:

Incluso a los mismos filósofos, cuando se hacen cristianos, no les impone unas maneras de comportarse a vivir que ningún impedimento suponen la religión; les obliga únicamente a cambiar sus falsas creencias. Aquel distintivo que Varrón señaló característico de los cínicos, si no lleva consigo alguna torpeza o algún desarreglo, no le preocupa en absoluto» (19,19).⁽²²⁾

Comentaba Labriolle, en una perspectiva que también se puede aplicar al texto de S. Agustín, que si bien formalmente y desde un punto de vista externo podían hallarse ciertas similitudes, el fundamento en el que se basaban esas formas era radicalmente distinto.⁽²³⁾ Venía a significar que en tanto las actitudes cínicas reposaban sobre una base profana o filosófica, las de los cristianos se asentaban sobre un fundamento religioso.

Realmente los «cimientos» fueron distintos y los propios paganos eran plenamente conscientes de ello, por ello sus juicios sobre unos y otros también eran distintos. Por ejemplo, para Luciano el desprendimiento de los cínicos es loable, pero el de los cristianos simplemente es una forma de comportamiento que practican sin

(20) G. Bagnani, «Peregrinus Proteus and the Christians», *Historia* 4 (1955) 106-112, da una serie de razones por las que según él Peregrino habría pertenecido a la secta ebionita que tenía una observancia estricta de la ley mosaica en materia de comidas. La controversia con otros cristianos sobre este tema es lo que quedaría aludido en la frase «fue visto, según creo, comiendo cosas prohibidas para ellos». Bagnani, a nuestro modo de entender, apura demasiado su interpretación; bastaría para explicar el texto atribuir a Peregrino el haber comido carne de sacrificios (cf. p. e. Plinio, *Ep.*, 10, 96, 10) o como sugiere Alsina en comentario al pasaje; que hubiera comido de las llamadas «cenas de Hécate».

(21) D. R. Dudley, o.c., pp. 204-07 y J. Dorese, «Diogène et les moines égyptiens», *Rev. Hist. Rel.*, 128 (1944) 84-93.

(22) S. Agustín, *Obras*, XVII, traducción de S. Santamarta del Río y M. Fuertes Lanero, Madrid 1978.⁽³⁾

(23) P. Labriolle, o.c., p. 84.

una base reflexiva que lo sustente.⁽²⁴⁾ Otro tanto se puede decir sobre la actitud de cristianos y cínicos ante el sufrimiento; mientras en el caso de los primeros se trata de una penosa y trágica pertinacia, en palabras de Marco Aurelio producto de un «simple partidismo»,⁽²⁵⁾ en el caso de los cínicos es fruto de su valentía que afronta las consecuencias que le han venido reportadas por sus valerosas denuncias de situaciones y hechos indignos.

Sin embargo, y a pesar de reconocerles distintos fundamentos, parece que la similitud formal es un hecho probado. Por añadidura, además de las similitudes señaladas por Elio Aristides y Celso, se pueden indicar otras que junto con éstas componen un panorama de semejanzas como el que a continuación se va a intentar describir.

En efecto, tanto cristianos como cínicos se presentaban como predicadores itinerantes cuyas únicas pertenencias eran su raída túnica, su morral y bordón⁽²⁶⁾ y la doctrina de que eran portadores. El carácter anticonvencional y crítico de su predicación hizo que fueran acogidos entre las personas de menor relevancia social.⁽²⁷⁾

Su austeridad y despeggo de las riquezas era proverbial, aunque entre los cínicos y cristianos parece que hubo en ocasiones simples apariencias que fueron objeto de denuncias.⁽²⁸⁾ También compartían cristianos y cínicos el rechazo de algunas creencias religiosas. Pues, si bien es cierto que el rechazo cristiano era global, encontramos a autores cínicos como Enómao de Gádara o Demonacte permitiéndose

(24) καταφρονοῦσιν οὖν ἀπάντων ἐξ ἰσῆς καὶ κοινὰ ἡγοῦνται ἄνευ τινὸς ἀκριβοῦς πίστεως τὰ τοιαῦτα παραδεξάμενοι (De morte Peregrini 13).

(25) φιλή παράταξις (11,13).

(26) Sobre el carácter itinerante de la predicación cristiana en el s. II recordar el pasaje de Eusebio en su *Historia Eclesiástica*: «Efectivamente, muchos de los discípulos de entonces, heridos en sus almas por la palabra divina con un amor muy fuerte a la filosofía, primeramente cumplían el mandato salvador repartiendo entre los indigentes sus bienes, y luego emprendían viaje y realizaban obra de evangelistas, empeñando su honor en predicar a los que todavía no habían oído la palabra de la fe y en transmitir por escrito evangelios...» (3, 27, 2-3), Eusebio de Cesarea, *Historia Eclesiástica*. Texto, versión española y notas de A. Velasco Delgado, Madrid 1973. A mediados del s. III, cuando Orígenes escribe su *Contra Celso*, parece que también se daba este tipo de predicación: «Y es así que algunos acometen la hazaña de recorrer no sólo ciudades, sino villas y hasta cortijos para hacer también a otros piadosos para con Dios. Y nadie puede decir que hagan eso por amor de la riqueza, siendo así que hay quienes no toman ni lo necesario para su sustento; y cuando, apremiados por la necesidad, toman algo, se contentan con lo necesario, por más que muchos quieran entrar a la parte con ellos y darles más de lo que necesitan» (3, 9).

(27) Véase n.14. El anticonvencionalismo del cristianismo, el peligro inherente para sus adeptos explica que fuera una opción religiosa que gozara de mayor audiencia entre personas de baja extracción social. Los textos de Luciano, E. Aristides y especialmente Celso lo prueban.

(28) Para Epicteto, el verdadero cínico debe estar despegado de todo aquello que le haga perder su libertad y en forma especial de las riquezas⁽³⁾, (22, 27 ss.). Luciano también elogia la austeridad de los cínicos auténticos, pero censura en muchos pasajes de sus obras a quienes con la apa-

ironías sobre misterios y oráculos.⁽²⁹⁾ Además, les vemos unidos en la censura de los espectáculos de gladiadores.⁽³⁰⁾

El arrojo de los cínicos a la hora de echar en cara al tirano o a personas que podían infringirles daño sus comportamientos, dicho de otra forma, el hecho de ejercitar la *parrhesía*, era de una sorprendente similitud con el arrojo mostrado por

riencia de cínicos obtienen un «buen pasar». También los cristianos con un modelo de vida que pregona la austeridad utilizan la actitud ante el dinero de los «profetas» para determinar el grado de autenticidad de los mismos. Se decía en la *Didaché*: «Todo el que llegare a vosotros en el nombre del Señor, sea recibido; luego, examinándole, le conoceréis, pues tenéis inteligencia, por su derecha y por su izquierda. Si el que llega es un caminante, ayudadle en cuanto podáis; sin embargo, no permanecerá entre vosotros más que dos días, o si hubiere necesidad, tres. Mas si quiere establecerse entre vosotros, teniendo un oficio proveed conforme a vuestra prudencia, de modo que no viva entre vosotros ningún cristiano ocioso. Caso que no quisiere hacerlo así, es un traficante de Cristo. Estad alertas contra los tales» (12, 1-5). Traducción tomada de *Padres Apostólicos*, versión, introducción y notas de D. Ruiz Bueno, Madrid 1979.⁽³¹⁾ Resultan también muy interesante unas noticias que se nos han conservado sobre Taciano y que hablan de él como una persona que había llevado un género de vida cínico (cf. Hipólito; *Elenchos* X, 18; D. R. Dudley, o.c., p. 174 y W. H. C. Frend, o.c., p. 275, 297 y p. 46). Muy posiblemente al calificar de esta forma la vida de este cristiano se estaban refiriendo a la estremada austeridad y rigorismo implícito en su opción encratita.

- (29) Son conocidas las opiniones de Enómao de Gádara sobre los oráculos (cf. H. W. Attridge, «The Philosophical Critique of Religion under the Early Empire», *ANRW* II, 16, 1 pp. 56-59). Demonacte también mantuvo una posición crítica hacia la religión de su tiempo; así, fue acusado de impiedad porque nunca sacrificó y por no haber sido iniciado en los misterios eleusinos. Además parece que mantuvo una actitud escéptica en torno a la inmortalidad y a la utilidad de la profecía, H. W. Attridge, o.c., 59-60. Recordemos cómo Tertuliano en su *Apologético* reivindicaba para las críticas realizadas por los cristianos una liberalidad semejante a la que se manifestaba ante las críticas de los filósofos («¿Acaso no destruyen abiertamente a vuestros dioses...?» 46, 3-4). Creemos oportuno recordar aquí la actitud de Juliano el Apóstata con respecto a los cínicos de su tiempo (*Contra Heraclio el cínico* y *Contra los cínicos ignorantes*) a quienes reprocha, al igual que a los cristianos, su actitud irrespetuosa para con los dioses y a los que compara con opciones extremistas cristianas (ἀποτακτικταί). Ciertamente es una curiosa mutación, los cristianos en el s. II, una secta religiosa socialmente mal incorporada, es cotejada con los más extremos de los cínicos, sin embargo en el s. IV, con el cristianismo socialmente bien integrado, son los cínicos los que son comparados con las actitudes más marginales del cristianismo (cf. J. Bidez, *La vie de l'Empereur Julien*, París 1930, 248-60 y p. Athanassiadi-Fowden, *Julian and Hellenism, an Intellectual Biography*, Oxford 1981, 128-131).

- (30) Luciano atribuye a Demonacte la siguiente anécdota: «Mientras los atenienses, por emulación de los corintios, deliberan sobre el establecimiento de combates de gladiadores, se acercó a ellos y les dijo: «no votéis esa resolución, atenienses, hasta que no derribéis el altar de la misericordia» (*Demonacte* 58. Traducción tomada de A. Espinosa Alarcón, Luciano, *Obras*, I, Madrid 1981). Tenemos noticias sobradas del punto de vista cristiano sobre el particular (cf. p. e. Taciano, *Discurso contra los griegos* 23). No quiere ello decir que fueran los cínicos entre los paganos los únicos que se oponían a los espectáculos de gladiadores (L. Robert, *Les gladiateurs dans l'Orient Grec*, París 1940, 248 ss.). Lo que se desea resaltar es que también en este aspecto son coincidentes con los cristianos.

los cristianos ante los magistrados que los juzgaban.⁽³¹⁾ De igual forma se asemeja la entereza manifestada por unos y otros ante el dolor que podían sufrir de una forma voluntaria u obligada.⁽³²⁾

Los cristianos mostraron un cierto aprecio por una figura como la de Sócrates;⁽³³⁾ hicieran ésto con una intención didáctica incorporando a su prédica símbolos que consideraban parcialmente salvables o lo hicieran por influjos ambientales, el caso es que esta misma figura también se consideraba venerable por los cínicos.

La predicación cristiana encontró en la diatriba, de conocida tradición cínica, un excelente instrumento para la difusión y propaganda de sus ideas.⁽³⁴⁾

Las razones de estas semejanzas radican en la similitud de ciertas actitudes vitales y forma de difusión doctrinal que cínicos y cristianos comparten entre sí y con otros grupos. Ambos, ciertamente existiendo diferencias dentro de cada uno de los grupos y entre los dos, pretenden romper los vínculos con todo aquello que les pueda amarrar a ciertos valores y realidades tradicionalmente estimados por el común. Ambos son además fervientes difusores de sus propias doctrinas y por ello no dudan en recorrer los caminos del Imperio para proclamarlas «con ocasión y sin ella». Ambos grupos adoptan un punto de vista crítico y anticonvencional con relación a hábitos y costumbres. Por otra parte en la época que nos interesa, ésto es el s. II, comienzan a difuminarse los límites entre religión y filosofía, ante la mirada escandalizada de algunos observadores críticos contemporáneos como Luciano. El propio cristianismo era considerado por sus adeptos una filosofía y así era calificado.

Se puede por tanto decir que cristianos y cínicos con sus semejanzas y sus diferencias pertenecen a su vez a un grupo más amplio no siempre bien identificable de movimientos que aglutinaban en torno a ellos a gentes insatisfechas por diversos motivos y que presentan un aspecto similar.

(31) Se vienen comparando desde antiguo las llamadas *Actas de los mártires paganos* con las de los cristianos. Existan o no unas relaciones de dependencia literaria entre ambas (son conocidas las reservas de Masurillo, *The Acts of the Pagan Martyrs*, Oxford 1954), el caso es que el temple que unas y otras denotan, por más que las actitudes estén fundadas en presupuestos teóricos distintos, es realmente semejante.

(32) Resultan también similares en la forma en que soportan el dolor. Si bien la inmolación que de sí mismo hace Peregrino es realizada voluntariamente, su actitud a la hora de soportar las llamas se asemeja a la del mártir Policarpo, por más que éste fuera llevado muy a su pesar (cf. la edición y traducción de D. Ruiz Bueno, *Actas de los Mártires*, Madrid 1968,⁽²⁾ 265 ss. La comparación ya fue sugerida por D. R. Dudley). La similitud debió ser sentida por los paganos como pone de manifiesto Marco Aurelio 11, 3, que tras una valoración positiva de la disponibilidad con respecto a la vida o a la muerte se ve obligado a excluir a los cristianos por considerarlos sin fundamento racional.

(33) S. Justino, *Apol.* (1) 46, 2-3 y *Apol.* (2) 10, 2-8.

(34) Cf. P. Wendland, *Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zum Judentum und Christentum*, Tübinga 1972,⁽⁴⁾ 75 ss.

Quizá la mejor descripción – enumeración realizada desde un punto de vista ofrecido por «una persona de orden», parecido al de Celso y Elio Aristides por más que escribiera aproximadamente medio siglo después, es la realizada por Casio Dion en el discurso de Mecenas:

«Rechaza y castiga a los que adopten formas extranjeras en este punto (religión), no sólo a causa de los dioses, pues quien les desprecia tampoco pondrá por delante en su estima a ningún otro, sino porque los tales anteponiendo a démones nuevos convencen a muchos a cultivar cosas que nos son extrañas, y de éstos se derivan conjuraciones, revueltas y asociaciones políticas, cosa que es lo menos conveniente, para la monarquía. No permitas a ninguno ser ateo o exorcista. La mántica es necesaria, designa a algunos arúspices y augures a los que puedan consultar quienes quieran. No conviene que haya magos, pues los tales con frecuencia llevan a muchos a hacer innovaciones políticas, diciendo algunas verdades y las más de las veces mentiras. No pocos de los que aparentan filosofar actúan de igual forma; te aconsejo que los vigiles estrechamente.. pues hacen gran daño a pueblos y particulares quienes aparentan esta actividad» (52,36,1-4).

Estando en prensa estas páginas, hemos conocido el trabajo de F. G. Downing «Cynics and Christians», *New Test. Studies* 30 (1984), 584-93. Con un desarrollo en alguna medida diferente al nuestro llega a conclusiones similares.

LA 'FABULA DE SOMNO' DE FRONTON*

Antonio RAMIREZ DE VERGER

1. Motivo de la fábula

Cuatro cartas, escritas en una fecha que puede ir del año 161 al 167 d.C.,⁽¹⁾ entre Marco Aurelio y su maestro Marco Cornelio Frontón, componen el *De feriis Alsicensibus*⁽²⁾ o *Sobre las vacaciones en Alsio*, considerado –creo que exageradamente– como un pequeño tratado *de otio* por J.M. André.⁽³⁾ Marco Aurelio y la familia imperial habían ido a pasar unos días de asueto a Alsio, lugar de descanso de los patricios junto al mar Tirreno. Allí el emperador, según las irónicas palabras de Frontón,⁽⁴⁾ se dedicaría a sestar, a leer a Plauto, Accio, Lucrecio y Ennio, a pasear por la playa o el mar, a tomar baños refrescantes y a reparar fuerzas en banquetes. La realidad era muy otra: Marco Aurelio padecía de exceso de trabajo, abrumado como estaba siempre por las obligaciones del Estado. Por eso, Frontón le insiste en la necesidad de descanso, y con ese fin le presenta un catálogo de *exempla* de la vida animal y vegetal,⁽⁵⁾ de la historia reciente⁽⁶⁾ y antigua⁽⁷⁾ de Roma, y otros *exter-*

(*) Estoy muy agradecido a los profesores Juan Gil y Antonio Holgado por sus valiosas sugerencias y correcciones; asimismo al Dr. Gascó La Calle por haberme apuntado algunas ideas y al Dr. Fernández Valverde por haber revisado la traducción, primera en español.

(1) Datación de E. Champlin, *Fronto and Antonine Rome*, Harvard University Press 1980, 136.

(2) 212-219 vdHout. Sigo la edición de M.P.J. van den Hout, *M. Cornelii Frontonis Epistulae*, Leiden 1954 (=vdHout). Son también útiles la edición inglesa de C.R. Haines de la 'Loeb Classical Library', II, pp. 2-19 y la italiana de F. Portalupi, *Frontone*, Torino 1974, *Classici U.T.E.T.*, pp. 462-75.

(3) En «Le *de otio* de Fronton et les loisirs de Marc-Aurèle», *REL* 49 (1971) 228-61.

(4) 212.20 ss. vdHout.

(5) 214.3 ss. vdHout.

(6) 214.16 ss. vdHout.

(7) 215.9 ss. vdHout.

na.⁽⁸⁾ Todos y todo, tenemos necesidad de esparcimiento y descanso. El razonamiento encuentra el vacío en el emperador. Pese a ello, el rétor de Cirta no cesa en su empeño y le pide que:

Iam si bellum indixtei ludo otio satietati uoluptati, at tu dormi saltem, quantum libero homini satis est.⁽⁹⁾

«Si ya has declarado la guerra a la diversión, al ocio, a la mesa y a los placeres, duerme al menos cuanto corresponde a un hombre libre».

Y si las recomendaciones y ejemplos te sirven de poco —pensaría Frontón—, voy a contarte un cuento, que no será una *laus* como la que en otro tiempo compuse en honor del Humo y del Polvo,⁽¹⁰⁾ me faltan recursos, sino un breve mito, que espero te divierta y te haga dormir. Inmediatamente empieza el desarrollo del mito etiológico del sueño (Ver apéndice).

2. Significación de 'fabula'

Fabula es un término ambiguo en latín. Puede significar:⁽¹¹⁾ a) *sermo*, *sermocinatio*, es decir, conversación o habla; b) *narratio*, no como parte de un discurso, sino como narración o relato en general; c) *historia fabularis* o historia fabulosa; y d) *fabula esópica*.⁽¹²⁾ Como puntualiza el profesor Adrados,⁽¹³⁾ *fabula* «venía a neutralizar la diferencia u oposición entre los términos griegos λόγος y μῦθος». Pues bien, el relato de Frontón sobre el sueño debe ser incluido en los apartados b) y c) con alguna matización. En efecto, uno de los ejercicios preliminares (*praeexcitantia* o προγυμνάσματα) del futuro orador era la *narratio* o διήγημα⁽¹⁴⁾,

(8) 215.17 ss. vdHout.

(9) 216.4-5 vdHout.

(10) Cf. mi artículo «Frontón y la Segunda Sofística», *Habis* 4 (1973) 116 ss. E. Champlin, o.c., p. 129, ha interpretado erróneamente la presente fábula como un elogio del Sueño. Frontón dice: ¡Sin duda yo hubiera escrito un elogio del sueño en las mejores condiciones! (216.20-1 vdHout). Lo que compone es un mito. Frontón, no obstante, había escrito antes un elogio del sueño con la réplica de Marco Aurelio con un *contra somnum*: *in qua pauca quae ego pro somno dixeram, tu multis et elegantibus argumentis refutasti* (8.18-9 vdHout); léase *ad M. Caes.* I, 4 y 5 (6-10 vdHout).

(11) Vid. *TLL* VI, 1, 24, 64 ss; cf. F. Rodríguez Adrados, *Historia de la fábula greco-latina*, I, Madrid 1979, 17-19.

(12) Sobre este punto, véanse la obra del prof. Adrados antes citada y la introducción de B. E. Perry, *Babrius and Phaedrus*, Harvard University Press 1965, Loeb Classical Library, p. XI ss.

(13) O.c., p. 18.

(14) Διήγημα, relato corto, se diferencia de διήγησις, que se reserva para un relato más extenso y completo; διήγημα sería, por ejemplo, la historia de Arión y el delfín, διήγησις la obra de Heródoto. Sobre los términos retóricos puede consultarse a J. Martín, *Antike Rhetorik*, München 1974, 76; S. F. Bonner, *Education in Ancient Rome*, London 1977, 260 ss.; y, en español, H. Lausberg, *Manual de Retórica Literaria*, I, Madrid 1975, 262 ss. y II, Madrid 1976, 413-14.

que, a su vez, se subdividía en *fabularis* (μυθικόν), *fictilis* (πλασματικόν ο δραματικόν), *historica* (ἱστορικόν), y *civilis* (πολιτικόν ο ἰδιωτικόν). Parece claro que el texto de Frontón debe ser entendido como una *narratio fabularis* o διήγημα μυθικόν. El contenido de esta clase de relatos era suministrado por la tradición poética y su fin era *delectare*, como el mismo Frontón había postulado para otros escritos similares:

Namque hoc genus orationis non capitis defendendi nec suadendae legis nec exercitus adhortandi nec inflammandi contionis scribitur, sed facetiarum et uoluptatis.⁽¹⁵⁾

«Pues esta clase de discursos se compone no para defender una causa capital ni para hacer aceptar una ley ni para arengar al ejército e inflamar a una asamblea, sino por diversión y placer».

Este es el objetivo de Frontón: entretener y divertir al insomne Marco Aurelio con una historia mítica clara, sencilla y divertida.

3. Estructura y contenido

El mito se podría desglosar de la siguiente manera:

1) *Exordium* (§8) a modo de introducción del tema y de *captatio benevolentiae*.

2) Descripción del estado anterior a la creación del Sueño: *Tum Somnus necdum natus erat* (§9. 1-7).

3) Divertida *disputatio deorum* (§9.7-10.25) rebotante de humor, que no de burla o parodia.⁽¹⁶⁾ En ella dioses tradicionales defienden la esfera de sus actividades. Es el tema clásico del *deorum concilium* ο θεῶν ἐκκλησία, que se remonta a Homero,⁽¹⁷⁾ es imitado en latín por la épica de Ennio⁽¹⁸⁾ y Virgilio,⁽¹⁹⁾ y es parodiado por Lucilio,⁽²⁰⁾ Séneca⁽²¹⁾ y en el s. II d. C. por Luciano.⁽²²⁾

4) Creación y descripción del Sueño (§10.25-13).

5) *Exhortatio* final a Marco Aurelio (§14).

El mito es comparable, como ha señalado J. M. André,⁽²³⁾ a los mitos etiológicos

(15) 201.20-3 vdHout.

(16) Estimo inapropiada la consideración de la asamblea de los dioses como parodia, como propone J. M. André, *o.c.*, p. 249.

(17) L. IV 1 ss.; *Od.* I 26 ss. y V 1 ss.

(18) *Ann.* 257-59 Vahlen, cf. E. Norden, *Ennius und Vergilius*, Stuttgart 1966 (=1915) 41-52.

(19) *Aen.* X 1-117.

(20) En su libro primero, cf. C. Cichorius, *Untersuchungen zu Lucilius*, Zurich-Berlin 1964 (=1908), 219 ss. y M. Coffey, *Roman Satire*, London 1976, 42-43.

(21) *Apoc.* IX-X, cf. Gil, «Séneca. Apocolocintosis», *Eclás* 63 (1971), supl. n.º 4, pp. 134-36.

(22) *Icaromen.* 29-33 y *deor. concilium*.

(23) *O.c.*, pp. 248-9.

de Platón,⁽²⁴⁾ filósofo predilecto de Frontón⁽²⁵⁾ y otros sofistas de la época.⁽²⁶⁾ Creo que el cirtense acudió al mito de forma semejante a como Protágoras, mucho antes, había elegido el mito de Prometeo⁽²⁷⁾ para demostrar que la virtud política es enseñable, es decir, que recurrió al mito porque de esa forma la demostración sería más agradable y encantadora.⁽²⁸⁾ El mito del Sueño resulta así como un juego de niños (παιδιᾶ) en el que Frontón, representando el papel de adulto, cuenta un cuento al «niño» Marco Aurelio para encantarle⁽²⁹⁾ y hacer que conciliara el sueño.

4. El Sueño: un tema tradicional

El Sueño fue asunto común en la literatura clásica,⁽³⁰⁾ tanto griega, así en Homero⁽³¹⁾ y Hesíodo,⁽³²⁾ como latina, donde destacan Lucrecio,⁽³³⁾ Virgilio⁽³⁴⁾ y Ovidio.⁽³⁵⁾ A partir de éste último, se generalizó el tema entre poetas, como Séneca,⁽³⁶⁾ Silio Itálico,⁽³⁷⁾ Valerio Flaco⁽³⁸⁾ y Estacio,⁽³⁹⁾ indicio de que las palabras de Quintilia-

(24) El mito del placer y del dolor en *Phaed.* 60b, el origen del amor en *Symp.* 189a, la riqueza y la pobreza en *Symp.* 203b, y las cigarras en *Phaed.* 259e ss. Sobre el mito en Platón, cf. P. Friedländer, *Plato. 1. An Introduction*, Princeton 1969, 171-210 y E. Lledó en la introducción de *Platón. Diálogos*, I, Madrid 1981, 108-120; sobre el mito en general, cf. G. S. Kirk, *Mito: su significado y funciones en las distintas culturas*, Barcelona 1973.

(25) El *Fedro* de Platón era una de las lecturas preferidas del cirtense. Su Ἑρωτικὸς λόγος (234.21-239 vdHout) se basa en dicha obra.

(26) Como Plutarco, cf. el excelente estudio de Y. Verniere, *Symboles et Mythes dans la pensée de Plutarque*, París 1977, y Apuleyo, quien hizo profesión de platonismo; vid. Phil. VS 564 (para Herodes Atico), 570 (para Alejandro), 620 (para Polemón); para el mito platónico en Luciano, cf. J. Bompaigne, *Lucien écrivain. Imitation et création*, París 1958, 372-74; para E. Aristides, cf. A. Boulanger, *Aelius Aristides et la Sophistique dans la province d'Asie au II^e siècle de notre ère*. París 1923, 417-18.

(27) Pl. *Prot.* 320c-322d.

(28) Así se expresa Protágoras: Δοκεῖ τοίνυν μοι, ἔφη, χαριέστερον εἶναι μῦθον ὑμῶν λέγειν, «Pues bien» dijo, «creo que es más agradable que os relate un mito» (*Prot.* 320c).

(29) Para el mito como encantamiento, cf. Y. Verniere, o.c., pp. 314-17.

(30) Cf. W.H. Roscher, *Lexicon der griechischen und römischen Mythologie*, Hildesheim 1965 (=1886-1890), I 2, s.u. 'Hypnos'.

(31) Il. XIV 231 y XVI 882.

(32) *Theog.* 211-12 y 756-66.

(33) IV 907-1029.

(34) VI 278.

(35) *Met.* XI 592 ss.

(36) *Herc. fur.* 1065 ss.

(37) *Pun.* X 340 ss.

(38) *Arg.* VIII 70 ss.

(39) *Theb.* X 84 ss. y *silu.* V 4.

no: *et somni et mortis scriptae laudes*⁽⁴⁰⁾ deben inducirnos a pensar que se trataría de uno de los temas de las declamaciones tan extendidas a partir del s. I d.C.

Los autores del s. II, con Elio Aristides⁽⁴¹⁾ y Artemidoro⁽⁴²⁾ a la cabeza, tocaron más el tema de los sueños y su interpretación, la oniricrítica,⁽⁴³⁾ que el sueño. El tópico, sin embargo, no estuvo ausente de algunos escritores, como Luciano, que describió la isla de los Sueños⁽⁴⁴⁾ y Pausanias, que nos habla de la estatua del Sueño,⁽⁴⁵⁾ amén de Frontón, objeto del presente análisis, y de Tertuliano, un poco más tarde.⁽⁴⁶⁾

La descripción que hace Frontón del Sueño es tradicional: es un dios,⁽⁴⁷⁾ que está al frente de la noche y el descanso, está provisto de alas,⁽⁴⁸⁾ es relacionado con la muerte;⁽⁴⁹⁾ sus poderes o aretalogías, patentes especialmente en las súplicas de Ovidio⁽⁵⁰⁾ y Séneca,⁽⁵¹⁾ se resumen en las *securitatis et uoluptatis herbae* frontonianas;⁽⁵²⁾ los *somnia*, tradicionalmente verdaderos y falsos,⁽⁵³⁾ son *amoena* en la *fabula*⁽⁵⁴⁾ y a través de ellos se cumplen las ilusiones humanas la mayoría de las veces.⁽⁵⁵⁾ No obstante, sorprende la insistencia de Frontón en las hierbas que producen el sueño. Normalmente se citaba a la adormidera o *papauer*⁽⁵⁶⁾ y a las aguas del olivi-

(40) *I.O.* III 7, 28.

(41) Cf. el interesante estudio de G. Michenaud, *Les rêves dans les 'Discours sacrés' d'Aelius Aristides*. Essai d'analyse psychologique, Université de Mons 1972.

(42) Cf. R. Pack, «Artemidorus and His Waking World», *TAPA* 86 (1955), pp. 280-90.

(43) Es todavía indispensable el análisis de E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, University of California Press 1951, 102-34 (Hay traducción castellana), y *Paganos y cristianos en una época de angustia*, Madrid 1975, 62 ss.; cf. Del Corno, «I sogni e la loro interpretazione nell'età dell'impero», *ANRW* II 16. 2, Berlín-New York 1978, pp. 1605-18.

(44) *Ver. hist.* 33-34.

(45) *V* 18,1.

(46) *De anima* XLIII.

(47) 217.26 vdHout; *Ov. Met.* XI 612; *Sil Ital.* X 344, 370.

(48) 218. 8-13 vdHout; *Ov. Met.* XI 611; *Sen. Herc. fur.* 1068; *Sil. Ital.* X 344, 341, 354-55; *Stat. silu.* V 4, 16.

(49) El sueño es hermano de la muerte en Homero (*Il.* XIV 231), Hesíodo (*Theog.* 755) Virgilio (*Aen.* VI 278), Séneca (*Herc. fur.* 1075-76), Valerio Flaco (*Arg.* VIII 74), Estacio (*Theb.* V 197, X 106) y Tertuliano (*de anima* XLIII 10).

(50) *Met.* XI 623 ss.

(51) *Herc. fur.* 1065 ss.

(52) 217. 28-218. 1 vdHout.

(53) Recuérdese la fábula de los sueños verdaderos y falsos en *Vit. Aesop.* 33, cf. B. E. Perry, «Demetrius of Phalerum and the Aesopic Fables», *TAPA* 93 (1962) 299 y ss.; También F. Rodríguez Adrados, *o.c.*, pp. 420 y 492; el tema aparece en *Eur. I. T.* 1059 ss. Otras fuentes son: *Ov. Met.* XI 588, 614; *Sen. Herc. fur.* 1070; *Stat. Theb.* X 113; *Tert. de anima* XLVI 2.

(54) 218. 15 vdHout.

(55) 218. 14-19 vdHout.

(56) *Verg. Geo.* I.78; *Ov. Met.* XI 605; *Sil. Ital.* X 352; *Stat. Theb.* X 107.

do.⁽⁵⁷⁾ Frontón,⁽⁵⁸⁾ en cambio, alude, por un lado, a hierbas traídas del cielo, que producen ausencia de preocupaciones (*se-curitas*) y placer (*uoluptas*), eco fiel del sueño ἡσυχος καὶ μελιχος ἀνθρώποισι («tranquilo y placentero para los hombres») en Hesíodo;⁽⁵⁹⁾ y, por otro, a una hierba del olvido procedente de los prados del Aqueronte. En este punto acuden a mi mente dos pasajes de escritores contemporáneos. En uno, de Luciano,⁽⁶⁰⁾ se nos indica que en la isla de los Sueños «los árboles son altas adormideras y mandrágoras» τὰ δένδρα δέ ἐστι μῆκωνες ὑψηλαὶ καὶ μανδραγόραι en otro, de Apuleyo,⁽⁶¹⁾ aparece también la misma hierba:

dedi uenenum, sed somniferum, mandragoram illum grauedinis compertae famosam et morti simillimi soporis efficacem.

«Le dí, pues, una droga, pero era un soporífero, el famoso narcótico de la mandrágora, tan conocido por su virtud letárgica y por el sueño, muy parecido a la muerte, a que da lugar» (Trad. de Lisardo Rubi-ó).

¿Se referirá veladamente Frontón a la mandrágora,⁽⁶²⁾ sustancia que era utilizada en ritos mágicos, o incluso al opio, que se obtiene de la adormidera verde,⁽⁶³⁾ drogas de las que se dice⁽⁶⁴⁾ que Marco Aurelio era un adicto?

5. Estilo y magia

Los mitos etiológicos en prosa fueron escritos normalmente en estilo indirecto,⁽⁶⁵⁾ y así la mayor parte del relato frontoniano. De ahí que sorprenda la inclusión del estilo directo en los párrafos 11 y 12. El primero de ellos suena a ensalmo o fórmula mágica:

(57) Verg. *ibid.*, Aen. V 584; Hor. *epod.* II 27 s.; Ov. *Met.* XI 603; Sil. Ital. X 356.

(58) 217. 28-2 vdHout.

(59) *Theog.* 763.

(60) *Ver. Hist.* II 33.

(61) *Met.* X 11.2.

(62) Cf. Pl. *H.N.* XXV 147 ss; Front. *strat.* II 5.12; *inter uenenum et soporem uis est.* TLL VIII 272, 6 ss.

(63) Cf. Pl. *H.N.* XX 199-203 y TLL IX 2, 733, 77 ss.

(64) Así T. W. Africa, «The Opium Addiction of Marcus Aurelius», *JHI* 22, pp. 97-102; E. C. Witke, «Marcus Aurelius and Mandragora», *CPh* 60 (1965) 23-24, y J. E. G. Whitehorne, «Was Marcus Aurelius a Hypochondriac?», *Latomus* 36 (1977) 413.

(65) Cf. F. Rodríguez Adrados, *o.c.*, p. 402 ss.

*hoc... suco soporem hominibus
per oculorum repagula inriga:
cuncti quibus inrigaris,
ilico fusi procumbent,
artubus mortuis immobiles iacebunt.
tum tu ne timeto
nam uiuent et paulo post,
ubi euigilauerint exurgent.*⁽⁶⁶⁾

Destacan los recursos formales propios de las fórmulas mágicas de encantamiento:⁽⁶⁷⁾ repetición de palabras (*inriga/ inrigaris*), similar textura de palabras o grupos (*tum tu ne/ timeto*, *nam uiuent/ exurgent*), ritmo igual y reiterativo a través de la aliteración (*hoc/ hominibus, suco/ soporem, tum/ tu, paulo post, euigilauerint exurgent*), y de la armonía imitativa (*per oculorum repagula inriga* o *procumbent artubus mortuis immobiles iacebunt*).

Si pasamos al parágrafo 12, también en estilo directo, se puede observar cómo los efectos sonoros pasan de la estridencia (*non... incurrere oportet curruli strepitu et cum fremitu equestri*), que debe estar ausente del sueño, a la suavidad y placidez (*sed placide et clementer pinnis teneris*) con que se acerca el mismo. Es pura y simplemente la magia de la palabra como *φάρμακον* contra el insomnio.

Y tampoco pueden ser casuales las estructuras triádicas, usuales en los himnos de Apuleyo:⁽⁶⁸⁾

*ut histrionem in somnis fautor spectaret,
ut tibicinem audiret,
ut aurigae agitandi spatium monstraret,*⁽⁶⁹⁾

o lo más perfecta:

*milites somnio uincerent,
imperatores somnio triumpharent
peregrinantes somnio redirent.*⁽⁷⁰⁾

El cuidado por la disposición de los miembros, por el ritmo y por la rima, más adecuado a la poesía que a la prosa,⁽⁷¹⁾ puede parecer sorprendente sólo a quienes

(66) 218. 4-7 vdHout.

(67) Señalados por J. de Romilly, *Magic and Rhetoric in Ancient Greece*, Harvard University Press 1975, 17 ss.

(68) Cf. e.g. Met. XI 2 y 5; vide J. G. Griffiths, *Apuleius of Madauros, The Isis-Book (Metamorphoses XI)*, Leiden 1975, p. 120 ss. y 138 ss. y J. Tatum, *Apuleius and the Golden Ass*, Cornell University Press 1979, p. 156 ss.

(69) 218. 16-17 vdHout.

(70) 218. 17-19 vdHout.

(71) Abundan las expresiones poéticas en las fábulas, ya señaladas en la edición de van den Hout y en el artículo citado de J. M. André, pp. 249 y 215. Cf. mi artículo, en *Faventia*, «La consolatio en Frontón: en torno al *De nepote amisso*», 5.1 (1983) 65-78.

han visto en Frontón un simple maestro de retórica obsesionado por la búsqueda de palabras antiguas e inesperadas.⁽⁷²⁾ Pues bien, lo que tenemos ante nosotros no es sino una muestra más de un fenómeno general del s. II: la reaparición del elemento mágico de la palabra, como acertadamente han apuntado J. de Romilly⁽⁷³⁾ y G. A. Kennedy.⁽⁷⁴⁾ Esta concepción de la palabra, como remedio y hechizo, fue defendida por Gorgias,⁽⁷⁵⁾ sofista admirado en el s. II, e incluso por Platón.⁽⁷⁶⁾ Y para poner un ejemplo de la época, Filóstrato nos cuenta cómo Favorino *fascinaba* a sus oyentes en Roma, incluso a los que no entendían una palabra de griego, por el tono de su voz, la expresión de su cara y el ritmo de su discurso.⁽⁷⁷⁾ Se ha pasado de la Retórica como instrumento de educación a la Sofística como medio de diversión. El cambio se produce por vez primera en la Segunda Sofística.

Ese fue el objetivo de Frontón al componer el mito del Sueño: servir de terapéutica mágica al insomne Marco Aurelio. Pero entiéndase, se trata de una magia técnica, al modo de Gorgias, no de la magia religiosa de los *Discursos Sagrados* de E. Aristides o los himnos a Isis en prosa de Apuleyo.

Una última cuestión. Parece que la terapia de Frontón curó a Marco Aurelio, si nos fiamos de las palabras de respuesta del emperador:

Nam uerbis tuis adqueiui saepiusque legam, ut saepius adsquiescam.⁽⁷⁸⁾

«Lo cierto es que he descansado con tus palabras, así que leeré tu carta más a menudo para descansar con más frecuencia».

De algo, pues, sirvió el 'divertimento'⁽⁷⁹⁾ y el humor de su querido maestro Frontón.

(72) Cf. Un buen análisis en P. Steinmetz, *Untersuchungen zur römischen Literatur des zweiten Jahrhunderts nach Christi Geburt*, Wiesbaden 1982, 177 ss.

(73) O.c. pp.75-85.

(74) *Classical Rhetoric and its Christian and Secular Tradition from Ancient to Modern Times*, University of North Carolina Press 1980, 83.

(75) *Hel. enc.* 14: οἱ δὲ πιθοῦ τινι κακῇ τὴν ψυχὴν ἐφαρμάκευσαν καὶ ἐξεγοήτευσαν «Y otras (las palabras), con cierta mala persuasión, sirvieron de remedio y encantamiento para el espíritu».

(76) *Phaidr.* 261a: Ἄρ' οὖν οὐ τὸ μὲν ὅλον ἡ ῥητορικὴ ἂν εἴη τέχνη ψυχαγωγία τις διὰ λόγων «¿No es tal vez, en su totalidad, el arte retórico una manera de seducir las almas por medio de la palabra?» (trad. de L. Gil).

(77) VS 491.

(78) 219, 11 vdHout.

(79) Recuérdese la sugerencia de la anciana a la doncella capturada por los ladrones antes de comenzar el cuento de Cupido y Psique: *sed ego te narrationibus lepideis anilibusque fabulis protinus auocabo* («Ahora voy a distraerte ya con una de las bonitas historias que cuentan las viejas», trad. de L. Rubio), *Apul. Met.* IV 27, 8; cf. *ibid.* I 1, 1.



APENDICE: TEXTO Y TRADUCCION
FABULA DE SOMNO (DE FERIIS ALSIENSIBUS)
(216.13-219.2 vdHout)

8. At tu, obsecro, vel ioco vel serio te exorari a me patere, ne te somno defraudes utique terminos diei et noctis serves. Agere de finibus nondum divisus deos claros et nobiles Vesperum et Luciferum puta. Utrique demonstrationem sui quaeque limitis ostendunt. Horum cognitioni interesse postulat Somnus, nam se quiusque adfinem esse negotio et adtingi iniuria ait. Vellem autem tantum mihi vigoris aut studii adesse, quantum adfuit cum illa olim nugalia conscripsi 'Laudem Fumi et Pulveris'. Ne ego somni laudem ex summis opibus conscripsissem! Nunc quoque, si tibi fabulam brevem libenti est audire, audi.

9. Iovem patrem ferunt, cum res humanas a primordio conderet, aevum vitae medium uno ictu percussum in duas partis undique paris diffidisse: partem alteram luce, alteram tenebris amicisse, diem noctemque appellasse, noctique otium, diei negotium tradidisse. Tum Somnus necdum natus erat et omnes pervigiles aetatem agebant; sed quies nocturna vigilantibus pro somno... / erat promulgata. Paulatim deinde, ut sunt ingenia hominum inquieta et agitandi ac turbandi cupida, noctes diesque negotiis exercebant, horam otio nullam impertibant. Tum Iovem ferunt, ubi iam iurgia et vadimonia nocturna sisti et noctes quoque comperendinari videat, cum corde suo agitas de suis germanis fratribus unum praeficere, qui nocti atque otio hominum curaret. Neptunum multas et graves curas maritimas causatum, ne fluctus terras totas cum montibus obruerent neve coorti venti cuncta funditus percellerent, silvas et sata radicitus haurirent. Ditem quoque Patrem causatum multa opera multaque cura templa infera aegre coerceri, canem denique custodem apposuisse umbris territandis, quae aufugere ad superos cuperent, eique cani trinas la-trandi fauces ac trinos hiatus trinasque dentium formidines addidisse.

10. Tum Iovem deos alios percontatum animadvertisse gratiam vigiliae ali-

8. Pero permíteme, por favor, convencerte, sea en broma sea en serio, de que no robes tiempo al sueño y respetes los límites del día y de la noche. Imagínate que dos dioses ilustres y nobles, la Tarde y el Lucero, mantienen un litigio sobre unas fronteras todavía sin delimitar. Cada parte hace las alegaciones de sus respectivos territorios. El Sueño solicita intervenir en el litigio de éstos, pues dice que a él también afecta el asunto y que se siente perjudicado. Ojalá me asistiera la fuerza y el entusiasmo de que gocé, cuando ha tiempo escribí aquellas bagatelas como el 'Elogio del Humo y del Polvo' ¡Habría escrito sin duda un elogio del sueño en las mejores condiciones! No obstante ahora, si te agrada oír un breve mito, pon atención.

9. Cuentan que el padre Júpiter, cuando al principio creó el género humano, había separado de un solo golpe la duración de la vida en dos partes iguales en todos los sentidos; a una la revistió de luz, a la otra de oscuridad, a una la llamó día y a la otra noche, y confió el descanso a la noche y el trabajo al día. El Sueño no había nacido todavía por aquel entonces y los hombres pasaban la vida despiertos. Sin embargo, se había establecido que los hombres en vigilia guardaran descanso nocturno en lugar del sueño. Después y poco a poco, dado que el carácter del hombre es inquieto e inclinado a la acción y a la tensión, se empezó a dedicar el día y la noche a los negocios, sin conceder hora alguna al descanso. Entonces cuentan que Júpiter, al ver que se organizaban procesos y citaciones judiciales de noche y que incluso se fijaban moratorias de una noche para otra, había discurrido en su ánimo nombrar a uno de sus propios hermanos encargado de la noche y del descanso de los hombres. Neptuno alegó sus numerosas y graves preocupaciones en torno al mar, no fuera a ser que las aguas anegaran todas las tierras y montañas o los vientos se levantaran y arrasaran todo hasta arrancar de raíz bosques y sembrados. También el padre Dite puso como excusa que apenas podía controlar con gran esfuerzo y mucho cuidado las moradas subterráneas, que el Aqueronte apenas estaba protegido con los ríos, lagunas y estanques de la Estige y que, en fin, había apostado a un perro de guardián para espantar a la sombras deseosas de escapar al mundo de arriba, y al perro lo había dotado de tres gargantas para ladrar, de tres bocas y de tres terribles colmillos.

10. Entonces Júpiter, tras hacer indagaciones con otros dioses, advirtió que la

quantum pollere; Iunonem plerosque partus nocturnos ciere; Minervam artium atque artificum magistram multum vigilari velle; Martem nocturnas eruptiones et insidias muta re iuvare; Venerem vero et Liberum multo maxime pernoctantibus favere. Capit tum consilium Iuppiter Somni procreandi eumque in deum numerum adsciscit, nocti et otio praeficit eique claves oculorum tradit. Herbarum quoque succos, quibus corda hominum Somnus sopiret, suis Iuppiter manibus temperat: securitatis et voluptatis herbae de caeli nemore advectae, de Acheruntis autem prateis leti herba petita. Eius leti guttam unam aspersisse minimam, quanta dissimulantis lacrima esse solet.

11. Hoc, inquit, suco soporem hominibus per oculorum repagula inriga: cuncti quibus inrigaris ilico fusi procumbent, artubus mortuis immobiles iacebunt. Tum tu ne timeto, nam vivent et paulo post, ubi evigilaverint, exsurgent.

12. Post id Iuppiter alas non ut Mercurio talaes, sed ut Amori umeris exaptas Somno adnexuit: Non enim te solis ac talari ornatu ad pupulas hominum et palpebras incurrere oportet curruli strepitu et cum fremitu equestri, sed placide et clementer pinnis teneris in modum hirundinum advolare nec ut columbae alis plaudere.

13. Ad hoc, quo iucundior hominibus Somnus esset, donat ei multa somnia amoena, ut, quo studio quisque devinctus esset, ut histrionem in somnis fautor spectaret, ut tibicinem audiret, ut aurigae agitandi spatium monstraret, milites somnio vincerent, imperatores somnio triumpharent, peregrinantes somnio redirent. Ea somnia plerumque ad verum convertunt.

14. Igitur, Marce, si quo tibi somnio hinc opust est, censeo libens dormias tantisper dum quod cupis quaque exoptas vigilanti tibi optingat.

vigilia gozaba de cierto favor: Juno provocaba de noche la mayoría de los partos, Minerva, maestra de las artes y de los artistas, favorecía mucho la vigilia, Marte, calladamente, prestaba ayuda a los ataques y celadas nocturnas, y Venus y Liber protegían muy especialmente a los insomnes. Entonces Júpiter toma la decisión de crear el Sueño, lo admite en el número de los dioses, lo pone al frente de la noche y el descanso, y le confía la llave de los ojos. Júpiter mezcla también con sus propias manos los jugos de las hierbas con que el Sueño haría dormir el corazón de los hombres: las hierbas de la tranquilidad y el placer fueron traídas del bosque del cielo, mientras la hierba del olvido fue buscada en los prados del Aqueronte. Cuentan que sólo empleó una gota y muy pequeña de la hierba del olvido, como suele ser el tamaño de una lágrima furtiva.

11. Júpiter dijo al Sueño: «Esparce con este jugo el sueño a los hombres a través de los cerrojos de sus ojos: todos, a quienes rocíes, caerán al momento sin fuerzas, yacerán inmóviles con los miembros muertos. Tú entonces no sientas temor, porque seguirán con vida y poco después, cuando despierten, se levantarán.

12. Después de ésto, Júpiter dotó al Sueño de alas no en los talones como a Mercurio sino en la espalda como al Amor: «Pues tú no debes precipitarte sobre las pupilas y párpados de los hombres provisto de sandalias y alas en los talones con el estrépito de los carros y el alboroto de los corceles, sino acercarte volando suave y quedamente provisto de tiernas alas como las golondrinas, y no agitar las alas como las palomas».

13. Además y para que el Sueño sea más placentero para los hombres, le ofrece como regalo muchos sueños agradables, de modo que, según las aficiones de cada cual, uno pueda ver en sueños a un actor y aplaudirle, otro oír a un flautista y otro indicar al auriga el camino que debe seguir en la pista, y, para que los soldados en sueños alcancen la victoria, los generales en sueños obtengan los honores del triunfo y los peregrinos en sueños vuelvan al hogar. Estos sueños se hacen realidad la mayoría de las veces.

14. Así pues, Marco, si a partir de ahora necesitas de algún sueño, te ruego que duermas placenteramente mientras te llega a tí, despierto, lo que anhelas y de la forma que desees.

RELIGION Y MAGIA EN EL EGIPTO GRECORROMANO

F. J. PRESEDO VELO

Cuando hojeamos el *CIL*, y encontramos inscripciones como la dedicada a *Serapis pantheus* (*CIL*, II, 46) en Pax Iulia o una dedicación a *Isis* en la inscripción que se conserva en Sevilla pero procedente de Acci (*CIL* II, 3386), pensamos necesariamente en el origen y difusión de estos cultos y en la manera cómo llegaron hasta el extremo occidente. En esta ponencia voy a hablar de la religiosidad egipcia en la época que llamamos greco-romana⁽¹⁾, porque de su acervo religioso proceden, con mayor o menor pureza, los cultos egipcios que se extenderán por todo el imperio. El interés por el estudio de la religiosidad oriental en el mundo romano, siempre de actualidad, ha adquirido un énfasis especial en los últimos veinte años, en el curso de los cuales se ha reunido una inmensa bibliografía que comporta un gran acopio de material, aunque especialmente se refiere a las provincias no egipcias del imperio romano⁽²⁾.

La religiosidad egipcia, tal como la conoció Herodoto a mediados del s. V, había sufrido una gran transformación desde finales del imperio Nuevo en el período histórico que denominamos «Tercer Período Intermedio» y más tarde en la época de las «Dominaciones Extranjeras»⁽³⁾. Como marco histórico general diremos que la destrucción paulatina del estado egipcio en manos, primero de los libios, después de los etíopes, luego de los asirios, más tarde de los persas y finalmente de griegos y

(1) Vide la bibliografía que recoge F. Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, 4ª ed. París, 1929. A. Erman, *La Religion des Egyptiens*, París, 1932.

(2) Me refiero a a colección *Etudes Preliminaires aux Religions Orientales dans l'Empire romain*, dirigida por M. J. Vermaseren, que cuenta ya con varias decenas de volúmenes. En ella se pretende publicar todo el material literario, epigráfico y arqueológico sobre el tema. Ya es, y lo será mucho más, un buen instrumento de trabajo.

(3) A. Erman, *La rel. d. Egyp.*, págs. 359 y sigs. M. P. Nilsson, *Geschichte der griechische Religion*, II, *Die hellenistische und römische Zeit*, Munich, 1951.

romanos, había privado al egipcio de la posibilidad de creer en los dioses nacionales, como habían sido Horus y Re en el imperio Antiguo y Amón en el Medio y Nuevo. Es curioso observar cómo los dioses que conservan un mayor prestigio nacional dentro del panteón egipcio son aquellos centrados en torno a los cultos de la familia osiriana: Isis y Osiris. Heródoto dice en II, 42: θεοὺς γὰρ ὃν οὐ τοὺς αὐτοὺς ἅπαντες ὁμοίως Αἰγύπτιοι σέβονται, πλὴν Ἰσιδος τε καὶ Ὀσίριοϋς.

No debemos olvidar que la afirmación de Heródoto, aunque proceda de un griego algo familiarizado con Egipto, supone una visión general de suma importancia y, por lo tanto, es de una gran utilidad para el historiador. Los cultos que antes se habían elevado a categoría nacional vuelven a ser lo que habían sido al principio, es decir, cultos locales. Así Amón de Tebas, Re de Heliópolis, Ptah de Menfis. La razón es obvia: les falta el soporte político que les había elevado a la categoría de dioses del estado. A pesar de la importancia de los dioses nacionales, es sabido que los cultos locales siempre fueron importantísimos en la religiosidad egipcia. Como excavador de una ciudad determinada, concretamente de Heracleópolis, situada a la entrada de Fayum, tengo la impresión de que los cultos locales fueron predominantes y se mantuvieron de modo ininterrumpido desde la época protodinástica hasta la cristianización de la ciudad⁽⁴⁾. Y eso mismo puede decirse de casi todas las ciudades egipcias. De todas maneras, como decíamos más arriba, el fenómeno que antes apuntábamos se acentúa en esta época tardía. Heródoto se siente asombrado por el esplendor de los cultos egipcios en su tiempo y describe, como turista avisado, una serie de fiestas religiosas en los templos del Delta, que desgraciadamente han desaparecido en su mayor parte. Dedicamos especial mención al templo de Neith – Atena de Sais – con sus fiestas; Papremis, Bubastis y Busiris, en cuyas fiestas participan los carios, los oráculos de Buto, recalcando siempre la suma piedad de los egipcios, y admirando su religiosidad y su cultura venerable⁽⁵⁾.

Con la llegada de los griegos las cosas siguen igual en algunos sentidos pero cambian en otros. Poseemos para este momento un documento excepcional cual es el de las inscripciones biográficas de Petosiris cuya tumba ha sido excavada hace muchos años y publicada por Lefebvre⁽⁶⁾. Puede fecharse en la época de Filipo Arr-

(4) Me refiero a la importancia que tiene el dios Herishef (Arsafes) durante toda la historia de la ciudad.

(5) Sobre las ideas de Heródoto acerca de Egipto sigue siendo interesante el libro de W. Spiegelberg, *Die Glaubwürdigkeit von Herodots Bericht über Aegypten in Licht der ägyptischer Denkmäler*, en «Orient und Antike», Heidelberg, 1926. Muy útil es la introducción de Ph. E. Legrand a la edición de Les Belles Lettres, París, 1948.

(6) Lefebvre, *Le Tombeau de Petosiris*, I-III, Cairo, 1923-4. G. Roeder, *Die Baugeschichte des Grabes des Petosiris*, A.S.A.E., 39 (1939). W. Wolf, *Die Kunst Agyptens*, Stuttgart, 1957, págs. 643 y sigs. Erman, *Rel. d. Egypt.*, págs. 380 y sigs. Para la valoración religiosa de los textos vid. E. Otto, *Die biographischen Inschriften der ägyptische Spätzeit*, Leiden, 1954. Los ecos amárnicos de estos textos han sido puestos de relieve por el propio Lefebvre, y por R. J. Williams, *Egypt and Israel*, en «The Legacy of Egypt», Oxford, 1971, pág. 286.

hideo, es decir a finales del siglo IV a. C. cuando los griegos se habían adueñado definitivamente de Egipto. En este momento de transición Petosiris hace grabar en su tumba una serie de inscripciones que nos dan testimonio del mundo de ideas en el que se mueve un hombre religioso, devoto del dios de Hermópolis (El-Ashmunein) es decir Thot, dios local de la ciudad. Petosiris vivió tiempos difíciles, encontró el templo en pésimo estado y cuando fue nombrado *λεσων* lo restauró a su anterior grandeza, lo mismo que el lago sagrado, hizo lo mismo con el templo de Heket que se le apareció durante una procesión, y como buen egipcio se construyó una tumba en la que se enterraron algunos de sus hijos y otros parientes. Los textos que la adornan son una fuente de información especialmente apta para conocer las relaciones de un hombre con Dios: «Padre mío, Padre mío! ¡Qué bello es marchar por el camino de Dios!»⁽⁷⁾, dice una hija llamada Tehiau, y lo repite un tío de Petosiris llamado Pethkam. Con estas y otras inscripciones biográficas se puede llegar a una serie de afirmaciones que nos da las características de lo que los egipcios sentían frente a la divinidad en un período que puede llevarse hasta la época de Adriano. Las formas siguen siendo tradicionales pero el contenido es nuevo⁽⁸⁾.

El concepto de dios

Destacaremos algunos rasgos esenciales. Dios es el dador de todos los bienes, el creador de todas las cosas, simplemente el señor absoluto. Las inscripciones que nos hablan de ello conservan un eco de la filosofía religiosa de El Amarna, pero lo que caracteriza a la época es la *religatio* personal con la divinidad. Teos, profeta de Amón y general en Tanis, dice: «Yo soy tu retrato que ha surgido de ti, tu hijo mayor que hizo lo que tú querías»⁽⁹⁾. Creo que para nuestro propósito es interesante saber quién es el dios a quien se dirigen estas plegarias. Lange, al estudiar la sabiduría de Amenemope⁽¹⁰⁾, dijo que se trata de «dios», no de unos dioses determinados y concluyó que estábamos ante un fenómeno de tendencia monoteísta. Sin embargo E. Otto⁽¹¹⁾ no comparte –y creemos que con razón– esta idea. Añadimos por nuestra parte que la mentalidad egipcia aún en época tan tardía, no era capaz de sintetizar este concepto. Lo que subyace es sin duda un dios determinado, el dios local que ahora es el dios por antonomasia. El papiro Insinger dice el el siglo I° d. C., aunque su composición puede ser más antigua: «el dios que está en la ciudad es

(7) E. Otto, *op. cit.*, n° 58, pág. 176.

(8) Fenómeno típicamente egipcio.

(9) E. Otto, *op. cit.*, n° 49, pág. 187.

(10) H. O. Lange, *Das Weisheitsbuch des Amenepope*, Danske videnskabernes selskab. XI, 2 Copenhage, 1925.

(11) *Op. cit.*, pág. 27 y sigs.

aquél del que dependen la vida y la muerte de su pueblo»⁽¹²⁾. Otro rasgo fundamental es un profundo sentido de la etificación de la religión, fenómeno que Eduardo Meyer ha señalado como típico de la baja época egipcia y en todo el mundo contemporáneo⁽¹³⁾. A este dios el egipcio le pide ante todo salud, una larga vida, una descendencia feliz y —cómo no— una tumba digna.

Paralelamente se nota que en la época final y en el período romano se han abandonado casi por completo las antiguas elucubraciones teológicas, cada vez más alejadas de la realidad, a pesar de los esfuerzos de los sacerdotes de la época helenística que inventaron toda clase de subterfugios para mantener las viejas ideas. Es la época de los llamados «pseudo epígrafes»: la *Estela de Bentreš* y la *Estela del hambre*. El primer texto es un escrito de propaganda, en favor de Amón, o mejor dicho de una estatua de Amón, a la que se hace viajar desde Tebas hasta el país de los hititas, donde hace milagros, algunos muy pintorescos, como un diálogo con un espíritu que se había apoderado de una princesa cuñada de Ramsés II. El segundo texto citado es una invención de los sacerdotes del dios Chnum de Elefantina para justificar los tributos que pagaba la Baja Nubia al referido templo⁽¹⁴⁾.

La muerte, el más allá y la inmortalidad

En la época que historiamos continúa la tradicional preocupación por la muerte y la vida del más allá. Para conocer lo que los egipcios creían sobre este problema acudiremos a las inscripciones biográficas reunidas y traducidas por E. Otto⁽¹⁵⁾. En ellas los personajes biografiados continúan la línea de sus antecesores. «El que piensa en su sepultura será fuerte»⁽¹⁶⁾. «Hice esto, por haber pensado que yo después de la muerte iría a presencia de dios y sabía el día en el que el señor de la verdad nos separarían (los buenos de los malos) ante el juicio»⁽¹⁷⁾. «Yo pacifiqué al dios con lo que él amaba; pues yo pensé que iría a presencia de dios el día de la muerte»⁽¹⁸⁾, dice un texto de la dinastía XII de Siut. Aducimos este ejemplo para demostrar que la fraseología de la época tardía está tomada en su mayor parte de un período de gran inseguridad política y social, que es el Primer Período Intermedio. Parecería, dice Otto⁽¹⁹⁾, que no se trata de una literatura, sino de la expresión reli-

(12) Decimos esto sin que se nos oculte que el contenido del papiro escrito en demótico en el s. I, puede ser cien años anterior. Vid. M. Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature*, III. Berkeley, 1980. pág. 184.

(13) E. Otto, *op. cit.*, pág. 42.

(14) Vid. para este apartado Lichtheim, *op. cit.*

(15) Hemos utilizado los textos traducidos por Otto y sus comentarios con algunas observaciones nuestras.

(16) E. Otto, *op. cit.*, n°45.

(17) E. Otto, *op. cit.*, n°46.

(18) *Ibidem*, pág. 43-44.

(19) *Ibidem*.

giosa en circunstancias parecidas. No obstante existen grandes diferencias. En las inscripciones de baja época hay una notable profundización de los ideales éticos y una mayor sensibilidad para los problemas sociales. La justificación del hombre no se sitúa en factores externos de culto, sino en las exigencias éticas de unas relaciones armónicas del hombre con su semejantes. Estas exigencias se entienden *sub specie aeternitatis*, es decir como el mandato de la divinidad, destacando un concepto claro de lo personal⁽²⁰⁾. Insistiendo en la idea de la muerte, encontramos expresiones como ésta: «No se debe olvidar la tumba, no se debe dejar de pensar en el valle (de las tumbas). Vienen unos, se van otros; hay que pensar en los demás». Es necesario cuidar la memoria de los muertos. La muerte en sí es objeto de ideas contradictorias. El occidente es el lugar del descanso y de la paz, pero al mismo tiempo el hombre se revuelve contra la muerte. Hay un testimonio emocionante sobre el caso de una inscripción que dice: «El final de la vida es tristeza, significa estrechez en el que antes estaba contigo y nació en tu casa (?), significa un lugar en el pórtico de la inconsciencia anunciando una mañana que no viene; significa un ojo que no ve... un no saber, significa sueño cuando el sol está en la izquierda (el este), significa sed al lado de la cerveza»⁽²¹⁾. Incluso hay una inscripción aún más elocuente sobre la injusticia de la muerte de un niño: «la vida me fue arrebatada cuando era un niño, sin cometer falta alguna. Diré lo que sucedió. Duermo en el valle del desierto. Tengo sed cuando el agua está a mi lado. Fui arrebatado de mi niñez sin tiempo para crecer... la obscuridad, horror de un niño, viene sobre mí, cuando aún el pecho estaba en mi boca... ¡oh rey de los dioses, señor de la eternidad al que todos acuden, dame pan, leche, incienso, agua fresca que llega a tu mesa!»⁽²²⁾. Otra inscripción afirma: «¿Qué son los años que no se pasan en la tierra? El occidente es un país de sueño, una oscuridad permanente la morada de los que están allí (eufemismo por muerte). Su ocupación es el dormir; no pueden contemplar a su padre y a su madre. Los corazones echan de menos a sus mujeres y a sus hijos. La muerte es implacable»⁽²³⁾. Pero la muerte triunfa incluso sobre los poderes de la religión. Hasta los dioses son impotentes contra él. Otto ha señalado, siguiendo a Spiegel⁽²⁴⁾, la paradoja —tan egipcia— de que conociendo el juicio de los muertos y la resurrección osiriana, los egipcios no dieron el paso decisivo de elaborar una teoría de la salvación, la cual hubiera conseguido una síntesis mucho más aceptable. Pero de ello era incapaz la mentalidad egipcia, tan dada a la yuxtaposición de ideas y poco propicia a su integración en una síntesis superadora. El juicio de los muertos pierde credibilidad, como puede verse en las inscripciones de la época. Por ello Osiris aparece tan poco en las inscripciones biográficas que comentamos. Al mismo tiempo se desvanece la

(20) *Op. cit.*, n° 8, pág. 146.

(21) E. Otto, *op. cit.*, n° 5, pág. 136-7 y pág. 46.

(22) E. Otto, *op. cit.*, n° 52, pág. 46 y 157.

(23) E. Otto, *op. cit.*, n° 57, pág. 50 y 191.

(24) E. Otto, *op. cit.*, pág. 64.

creencia en el juicio y el castigo de los malos. De esto no se habla pero se hace hincapié en la recompensa de los buenos. Una inscripción de Minia, ya de la época de Osorcon II, se pregunta⁽²⁵⁾: «Mi buen señor ¿matarás a todos los hombres y a todos los habitantes del país... hasta la eternidad, y borrarás su nombre en todo el país? ¿Perseguirá Sakhmet a las mujeres y Nefertem a los niños?» Pero en general siempre encontramos el mismo pensamiento: en esta época el hombre está arraigado en este mundo. La muerte no es más que el final de la vida y toda la teología piadosa del más allá, del juicio y de la muerte, de la vida de las almas purificadas, cada vez se citan menos o se suprimen por completo. La contrapartida está en la tierra, la bienaventuranza consiste en la perduración del buen nombre y en el recuerdo de los conocidos y familiares.

Isis y Serapis

Volviendo a donde habíamos empezado, diremos algo sobre el culto concreto de Isis y Serapis ya que ellos fueron los dioses egipcios que penetraron más profundamente en las conciencias de los habitantes del Imperio romano y en el caso de Isis se utilizó para una serie de usos mágicos de amplia extensión a todos los niveles.

Isis es una diosa típicamente egipcia, atestiguada desde muy antiguo y que adquiere importancia en la V dinastía cuando el mito osiriano adquirió forma definitiva y sirvió de base real para la creencia en el reino de los muertos. Tiene un símbolo escalonado que se traduce por *trono*. Esposa y hermana de Osiris y madre de Horus, entra en el círculo religioso de Busiris pero no es esa su patria, que Erman⁽²⁶⁾ creía que se encontraba en Buto. Tampoco es fácil saber cuál fue su significado primitivo. Para Meyer y Erman⁽²⁷⁾, sería la «vivienda», la «sede» del sol, y por lo tanto una diosa del cielo. Bonnet⁽²⁸⁾ no lo cree, porque no hay confirmación alguna de esta propiedad en ningún texto o monumento del imperio antiguo. Sethe⁽²⁹⁾ la explica como una personificación del trono, idea matizada por Kees⁽³⁰⁾. Ultimamente W. Helck⁽³¹⁾ cree que en el mito de la tríada Osiris, Isis y Horus hay la fusión de dos tradiciones distintas; de una parte Horus hijo de Osiris y de otra Isis esposa y hermana de Osiris. No parece cierta la opinión antigua de W. Budge⁽³²⁾ quien hace de Isis una diosa libia, como Neith, Bast, etc.

(25) E. Otto, *op. cit.*, n° 13, pág. 53.

(26) A. Erman, *Rel d. Egypt.*, pág. 53, n° 3.

(27) *Ibidem*, n° 4.

(28) *Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte*, Berlin, 1971; s. v.

(29) *Urgeschichte und älteste Religion der Ägypter*, Leipzig, 1930, cap. 102.

(30) *Götterglaube in altem Agypten*, Leipzig, 1941, pág. 28.

(31) *En Kleines Pauly*, s. v.

(32) W. Budge, *The Gods of the Egyptians*, II, New York, 1969, págs. 202 y sigs.

Generalmente se la presenta en forma de mujer con un tocado en la cabeza de plumas de halcón, una corona de cuernos con el disco solar entre ellos, restos de su equiparación con Hathor. En una mano lleva una planta de papiro y en la otra una cruz ansata. A veces lleva la pluma de Maât, y otras, los cuernos de carnero por sus relaciones con Osiris que a su vez relaciona con el gran macho cabrío de Mendes. Isis aparece vestida en algunos casos como una simple mujer con el *uraeus* o el trono 3st.

Isis fue siempre la diosa de Egipto, aunque cambió de advocación, lloró a su esposo Osiris, cuando lo mató Seth y emprendió una larga peregrinación para rescatarlo y resucitarlo. Cuidó a su hijo en Chemnis y pasó a ser un símbolo de la natalidad. Asociada al culto de los muertos, aparece en las declaraciones de los sarcófagos con alas desplegadas protegiendo al difunto y uno de los canopos está bajo su protección. Como madre protectora de Horus, su ejemplo se expresó de mil maneras en el arte y la literatura y en su forma de *Isis lactans* sirvió de modelo para la efigie de la Virgen María y del Niño Jesús. Isis fue la rica en magia, y la utilizó en todo momento. Esta faceta la trataremos más adelante, y baste aquí señalar el hecho.

En la época grecorromana adquirió más connotaciones aún. Se fundió con una diosa de las cosechas, lo cual explica su relación con Dumuzi o Adonis. En el mismo sentido pasa de ser una diosa con carácter lunar, y se acentúa su carácter histórico, y siguiendo las vacilaciones del culto osiriano, es también diosa de Sirio. Como esposa de Serapis, que al fin y al cabo era una forma de Osiris, se relacionó con él. Pasó también a ser una diosa de la naturaleza y diosa universal, reina del mundo, rica en nombres *πολυώνυμος* llegando a ser «la bella esencia de todos los dioses» a la que está sujeta la *heimarmene*; en época copta se asoció con Min y fue adorada como «madre de dios», y madre de Upuat. El interés literario que despertó en la época ptolemaica se demuestra por textos tan conocidos como «las canciones de Isiris y Neftys» o «las lamentaciones de Isis y Neftys».

En las investigaciones sobre Isis se ha prestado atención a su patronazgo sobre las mujeres, lo que aparece claro en las *aretalogías*, pero no de una manera exclusiva⁽³³⁾. El origen egipcio de dichos himnos se ha discutido en los últimos años y con ello una cuestión más de fondo. Me refiero al tema siempre candente de la introducción de ideas griegas en el culto de Isis y especialmente la lengua originaria en la que se compusieron estas aretalogías. Durante mucho tiempo se creyó que eran traducción de un original egipcio memfita. Frente a la tesis de Harder⁽³⁴⁾ que suponía que eran egipcias en composición de ideas, después traducida al griego, Nock y Festugière, opinaban que en ellas había ideas egipcias y griegas y que mostraban un orden de composición en armonía con la mentalidad griega. Nock no veía

(33) Sh. Kelly Heyob, *The Cult of Isis among Women in the GraecoRoman World*, Leyden, 1979.

(34) Heyob, *op. cit.*, págs. 45 y n° 34.

la necesidad de un modelo egipcio. Nilsson⁽³⁵⁾ adopta una posición neutral concluyendo que las aretalogías habían sido compuestas por un individuo que hablaba egipcio pero escribía en griego. Si estas discrepancias se daban entre los helenistas, tampoco los egiptólogos aclararon mucho el problema. S. Morentz defendió siempre el carácter egipcio de Isis, incluso en su forma grecorromana sin profundizar mucho en el campo de la discusión filosófica⁽³⁶⁾. D. Müller, después de un cuidadoso análisis de los elementos que las forman, se inclina a una redacción griega aunque con colaboración egipcia. Más proclive a las influencias egipcias es la opinión de J. Bergman⁽³⁷⁾, pero no para decir que el fondo sea puramente egipcio. Como puede verse, los estudios filológicos no aclaran siempre la confusión de los estudios históricos.

La Isis que adoraron los griegos y romanos sigue siendo en Egipto en esta época una diosa que tiene una fuerza extraordinaria⁽³⁸⁾. Para darnos cuenta de ello nos interesa estudiar un santuario en el que se refleja la vigencia y la continuidad de su culto: Philae. Esta isla de la primera catarata, cuya historia completa no voy a contar aquí, es un santuario tardío que se centró en torno al culto de Isis y Hathor⁽³⁹⁾. En el desmonte de los templos hecho para su traslado, con motivo de la construcción de la gran presa, se encontraron bloques con los cartuchos de Ramsés II, Taharqa y Amasis, demostración de la relativa antigüedad de los templos de Philae. Nectanebo I dedicó un templo a «Isis, que habita en el Abaton (es decir, la Isla de Bigga) y a Hathor de Bigga». Las inundaciones destruyeron casi toda la obra de Nectanebo, pero la piedad de los Ptolomeos continuó las construcciones y en tiempos de Ptolomeo II el templo adquirió su forma actual siendo terminado por Ptolomeo III. En época romana se siguió construyendo en Philae, y Trajano, Adriano, Marco Aurelio y Lucio Vero contribuyeron, especialmente el primero, al embellecimiento de la zona templaria. Precisamente de Trajano es uno de los pabellones más bellos de la isla. Aunque Isis era la reina de la isla, por ello mismo, se asociaba a Osiris, cuyo nacimiento místico se celebraba, así como su enterramiento, en la isla de Bigga. En el patio entre los dos pilonos está la *Manmissi*, típico edificio cultural, donde se celebraba el alumbramiento de Horus. En el templo de Isis se adoraba a un halcón como *alma viva de Re*, que recibía culto aún en tiempos de Estrabón y que se creía procedente de Punt o de Etiopía. El mismo origen se atribuía a la Hathor de Philae. Estas elucubraciones teológicas sobre los orígenes meridionales de las divinidades nos lleva de la mano a tratar de las vinculaciones de Isis y Philae a las tierras del sur, es decir a Nubia. En este sentido Philae es de alguna manera la

(35) *Geschichte der griechische Religion*, II, págs. 600-603.

(36) S. Morentz, *La Religion Egyptienne*, París, 166, págs. 317-318.

(37) J. Bergman, *Ich bin Isis*, Uppsala, 1968.

(38) J. Leclant, *Histoire de la diffusion des cultes égyptiens*, Ec. Pratique des Hautes Etudes, París, 1981-82.

(39) J. Leclant, *Isis au Pays de Kousch*, Ec. Pratique des Hautes Etudes, XC, 1981-2.

sucesora de Elefantina. En el imperio antiguo el dios Khnum de Elefantina había pretendido ser soberano de la Baja Nubia, y ahora lo hace Isis en época tolemaica y romana, cuando precisamente se compone la estela de Sehel (Ptolomeo V) que vuelve a reivindicar el patronazgo de Khnum, pero situándolo en el imperio antiguo. A pesar de las pretensiones de los sacerdotes, la auténtica soberana de Nubia es ahora Isis de Philae, y en su templo se construyeron capillas para Mandulis y Arsnufis, en cuya construcción participó Egamenes. Recientemente el Prof. Leclant ha dado una sinopsis enormemente útil sobre la presencia de Isis en toda Nubia. La diosa aparece en esta zona desde la época de Ramsés II y toda la era napatiense, aunque su gran momento es la época grecorromana. A lo largo del tiempo los monumentos isíacos irradian hacia el sur. En Kertasi y Tafa, en Debod, en Kalabsha, en el templo consagrado a Mandulis por Augusto y se acopla y adapta una inscripción de Ptolomeo VI en honor de Isis. En Qurta hubo un templo romano dedicado a Isis. Por el oeste llega al oasis de Kharga. Siguiendo hacia el sur, más allá de la segunda catarata tenemos la estela de Sai y llega hasta Meroe, Kawa, Musarawat es-Sufra, es decir que el culto de Isis llega mucho más lejos que las fronteras del imperio. Penetra profundamente en la religión meroítica, y cuando progresen las excavaciones y los estudios, probablemente tengamos mucha mayor documentación sobre este tema.

Pero volvamos a Philae. Allí encontramos un cúmulo de inscripciones jeroglíficas, demóticas, griegas y algunas latinas que ilustran muchos aspectos de la vida religiosa del templo⁽⁴⁰⁾. Lo primero que salta a la vista es el predominio de Isis sobre los demás dioses y se la denomina κύρια Σώτειρ Ἰσις y ἡ μέγιστη θεὰ Ἰσις. Aparece asociada a Serapis y Harpócrates, y a los dioses indígenas citados, pero éstos quedan siempre en un plano subordinado. También nos dicen las inscripciones quiénes iban en peregrinación a Philae: funcionarios de la administración central: una dioceta y un idiólogo, en época helenística. Los más abundantes son los funcionarios provinciales: epistrategas o estrategas de la Tebaida y muchos militares, aunque las tropas de paso no parece que dejaran su nombre, salvo los comandantes. Por cierto, que sólo un sacerdote deja su nombre en época helenística. Si atendemos a su origen, vienen griegos alejandrinos, griegos metropolitanos, griegos de Jonia, pero hay un absoluto predominio de nombres egipcios. En general son gentes de cierta calidad, que venían personalmente o mediante persona interpuesta, a hacer el *proskynema*. Acudían en primer lugar a honrar a la diosa aunque no se pueden descartar motivos políticos y sentimentales. Los reyes que firman dedicatoria lo hacen para consagrar monumentos y donaciones, los funcionarios cuidan de expresar de paso su fidelidad a los reyes en las dedicaciones de basas y estatuas, y menos en los *proskynemas*. Parece evidente que el *proskynema* tiene un carácter más íntimo, más vivido religiosamente. Igualmente aparece en Philae el sentimiento de piedad familiar, tan típico de la vida egipcia de todos los tiempos: el respeto a

(40) E. Bernand, *Les Inscriptions Grecques de Philae*, 2 vols. París, 1969.

los padres y el amor fraterno. En la época imperial predominan con mucho en los *proskynemas*. Los hay individuales, familiares y político-religiosos, denominación que aplica E. Bernand al hecho por el rey de los etíopes mediante un representante llamado Abantoeis. Hay epigramas escritos por poetas profesionales, en general de escaso fervor, excepto el del alejandrino Serenus quien da gracias a la diosa por los favores recibidos en su carrera. Entre las dedicatorias merece especial mención la de C. Cornelio Gallo.

Aunque se aparta de nuestra idea central no podemos dejar de hacer alguna alusión a la historia posterior del santuario. Cuando Diocleciano estableció a los Blemmios en Nubia, éstos participaron también en el culto de Isis de Philae, y cuando Teodosio cerró los templos paganos quedó abierto el de Philae por razones políticas. Duró hasta Justiniano quien lo cerró por mano de Narsés el año 537, quien encadenó a sus sacerdotes. Diremos finalmente que durante el bajo imperio empiezan a parecer inscripciones cristianas en el siglo IV.

Serapis plantea unos problemas completamente distintos a los de Isis, porque mientras ésta es una divinidad egipcia, Serapis es una creación helenística cuyos detalles desconocemos. La tradición clásica sobre sus orígenes es contradictoria y en su mayoría inaceptable⁽⁴¹⁾. Tanto si se trata de una decisión real de Ptolomeo Soter como si es una creación debida al peso de la influencia egipcia sobre la religión de los griegos, no cabe duda de que se trata de una creación producida en época helenística, si bien, en modo alguno, *ex nihilo*. Su nombre aparece escrito como Σέραπης, Σαράπης, Σέραπς y no cabe duda de que se deriva de la palabra egipcia *Wsier*, leído en griego Osires, y de *hp* Apis. Tal vez la idea de Tácito (*Hist.*, IV, 84), cuando nos dice que el culto de Serapis proviene de Sínope, lo cual es absolutamente imposible, podría interpretarse, de acuerdo con Hall⁽⁴²⁾, de una manera más veraz. Según este autor, Tácito se refiere a Serapion, localidad cercana a Memfis. Actualmente se da por sentado que la síntesis Osiris-Apis tuvo que originarse en círculos memfitas, y hay una estela del serapeum de Sakkara en la que a Apis se le llama «vida de Osiris, señor del cielo, Teem (con) sus cuernos (en) su cabeza»; sabiéndose que ya en la dinastía XVIII aparecían unidos Osiris y Apis en las mentes de los sacerdotes de Memfis⁽⁴³⁾. A pesar de ello, como digo más arriba, es un fenómeno helenístico y se sitúa en la época de Ptolomeo Soter. Es curioso que la historia de Serapis se ha centrado a nuestro juicio con demasiado énfasis en la estatua del dios, dejando a veces de lado su verdadero contenido religioso⁽⁴⁴⁾. Si consideramos la estatua, en ella no se observa ninguna influencia egipcia (traje, calathos, cerbero) atributos que son puramente griegos, se aleja de nuestra consideración la idea tra-

(41) Tácito, *Hist.* IV, 83; Plutarco, *de Iside*, 28; Clemente Alejandrino, *Protreptico*, IV, 82.

(42) *Cambridge Ancient History*, III, pág. 309.

(43) W. Budge, *The Gods of the Egyptians*, vol. 2, pág. 195 y sigs.

(44) W. Hornbostel, *Sarapis*, Leyden 1973. Con un sentido mucho más histórico, P. M. Frazer, *Ptolemaic Alexandria*, Oxford, 1972, vol. I, págs. 246 y sigs.

dicional de que Briaxis, el autor de la imagen, mezcló lo griego y lo egipcio. No se puede plantear el problema de un dios como Serapis dentro de la pura arqueología y de su representación gráfica. Serapis fue adorado por egipcios y griegos hasta el punto de que se pueden contar hasta 42 serapeos en Egipto, existiendo uno en cada nomo. En su concepto fundamental predominó desde el principio el carácter osiriano. En Abydos, lugar osiriaco por excelencia, los peregrinos llaman Osiris a Serapis y las plegarias a este último van acompañadas de una imagen de Osiris, Σαρᾶπιδι Ὅσιριδι μεγίστῳ σωτῆρι. Por ende, Serapis fue un dios del mundo de ultratumba y dios de la fertilidad, como verdadero Osiris, dios curador y por lo tanto objeto de oráculos, sueños y visiones. Esta asunción de Osiris es en mi opinión lo más importante del concepto de Serapis en tanto que Osiris. Como afirmó Heródoto, es junto con Isis el único dios que adoran todos los egipcios. La política religiosa de Ptolomeo tendió a crear un dios aceptable para griegos y egipcios y por la misma razón Serapis se asocia con Isis, de lo que es buen ejemplo el Serapeum de Alejandría, situado en un templo fundado por Alejandro para Isis y Osiris (Arriano, *Anab.*; III, 1,5; Tácito, *Hist.*, IV, 84), y en consecuencia se le asociaron el joven Horus, Anubis y Nefthys, y por supuesto Apis. Donde veo yo con mayor claridad la acción política de Ptolomeo es en el proceso que convierte a Serapis en dios universal, como Zeus-Helios, pero siempre dentro de las líneas del pensamiento religioso egipcio. Serapis fue para los Ptolomeos lo mismo que Horus, Re y Amón en la época faraónica, elevados a categoría universal en cuanto que eran dioses titulares de la monarquía, y Serapis lo fue de los Ptolomeos. Como tal, repetimos, Serapis es una síntesis helenística de elementos esencialmente egipcios. Posiblemente los Ptolomeos tuvieron la intención de conseguir un dios que fuera adorable por egipcios y griegos. Ahora bien, esto es una idea propia de todo conquistador que no sea exclusivista, y que no aspire a la «conversión» de los pueblos sometidos. En la antigüedad griega no era este el caso. Pero no debemos olvidar lo que decíamos al principio de este trabajo. Al desaparecer el estado nacional egipcio, desapareció la necesidad de un dios nacional, o mejor dicho, de un dios del estado. En su lugar el egipcio había buscado refugio en la piedad personal, según se ha consignado. Cuando los Ptolomeos intentaron crear un dios en la línea de los dioses del estado, éste no pudo encontrar la aceptación total entre los egipcios; y no porque no fuera egipcio, porque lo era y en gran medida, sino porque era un dios de estado, pero de un estado extranjero que respondía a los intereses de una sociedad dominadora. De aquí su éxito entre los griegos, pero carecía de sentido para el pueblo egipcio dominado. Sin embargo, a pesar de que no es objeto de esta ponencia, debemos decir aquí que precisamente el triunfo de Serapis en el mundo greco-romano es el mejor indicio de la incorporación de las ideas helenísticas a la realeza romana. Y finalmente que en la concepción de un dios creíble para griegos y romanos hubo que echar mano del venerable fondo religioso de los egipcios.

La magia

La magia egipcia es una constante en la concepción del mundo y de las relaciones de los hombres con los dioses de ambos entre sí⁽⁴⁵⁾. En las *Enseñanzas para Merikare*. 11, 136 y sigs. se nos dice: «Isis ha dado la magia a los hombres como un arma eficaz para evitar ser golpeados por la desgracia». El faraón está protegido por una magia complicada y estudiada por los sacerdotes y escribas cuyo mejor exponente son los *Textos de las Pirámides*; los muertos tienen a su disposición las fórmulas mágicas de los *Textos de los sarcófagos* y del *Libro de los muertos*. Los dioses también necesitan de la magia para protegerse. En egipcio se le llama *hk3*, la magia admitida. Pero hay también una magia prohibida, una magia negra, que a nuestro juicio no se distingue de la tolerada más que en el aspecto de que no es permitida, y no es permitida porque puede utilizarse contra el orden establecido. El ejemplo más conocido es el de los conjurados en tiempos de Ramsés III. Para redondear nuestras ideas sobre la magia egipcia en la época que tratamos, conviene aludir a un texto demótico de época griega, que ofrece el mayor interés en múltiples aspectos, la *Novela de Setna*⁽⁴⁶⁾. En una de sus partes plantea un tema de magia. Narra la historia de Kamwas, hijo de Ramsés II, personaje histórico del que sabemos que fue un gran sacerdote, *setem* de Memphis y hombre aficionado al estudio. En la novela que comentamos Kamwas deseaba poseer un libro de magia escrito por el propio dios Thoth que había sido arrebatado por Naneferkaptah, quien se lo llevó a su tumba, pero por ello perdió la vida lo mismo que su mujer y su hijo. Setna Kamwas después de mucho trabajo encontró la tumba y robó el libro. Una vez en posesión de él, que por cierto desprendía una luz muy brillante, surgen los espíritus de Naneferkaptah y de su mujer Ahwere para disputarle la posesión, y se entabla una discusión, de tal manera que Kamwas renuncia al libro que no causa más que desgracias. Nos encontramos aquí ante un tema muy interesante que se puede resumir de esta manera. La magia en ciertos casos puede producir grandes desgracias a quien la posee y hay secretos que sólo se reservan a los dioses. Es una idea egipcia, pero tardía, aunque tenga precedentes en la larga historia de la magia egipcia. Precisamente esta concepción es la que a través de la literatura bizantina llega a España y tiene su más bella representación en el «Mágico prodigioso» de Calderón de la Barca y más tarde en el «Fausto» de Goethe.

La magia propiamente dicha tiene bastante documentación en la época greco-romana. Encontramos estatuas milagrosas que pueden curar enfermedades, y una de ellas es la de Teos de Athribis que se apellida a sí mismo «Teos el salvador». Quiere que su nombre se perpetúe en Athribis y su mayor mérito era salvar del veneno de toda serpiente tanto macho como hembra y de todas las sabandijas. La inscrip-

(45) A. Erman, *Rel. d. Egypt.*, pág. 319, rechaza la idea de que toda la religión egipcia sea magia, pero reconoce: «à la vérité, il est difficile de tracer ici une limite et chaque usage touchant au domaine du surnaturel peut simplement passer pour une pratique de magie».

(46) M. Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature*, III, pág. 127 y sigs.

ción es de la época de Filippo de Arrhideo⁽⁴⁷⁾. Hay otra inscripción de Viena en la que se dice: «Dirigid a vuestras mujeres por el camino de la señora de los dioses: ello es más útil que cualquier secreto»⁽⁴⁸⁾. Citamos esta inscripción para demostrar que, aunque la magia sea útil, para algunos espíritus es más fecundo seguir el camino de Isis que utilizar los secretos mágicos. A pesar de estas posturas ideológicas, la magia siguió teniendo una importancia capital en el Egipto greco-romano.

Hay un texto más antiguo, pero no mucho más, que puede ilustrarnos sobre la magia de la época, perteneciente al reinado de Nectanebo I o II, es decir de la primera mitad del siglo IV a. C. Es la estela Metternich⁽⁴⁹⁾, actualmente en el Metropolitan Museum de New York. Escrita en un lenguaje culto, muestra de que no se trata de un documento popular, consiste en una serie de oraciones de tipo mágico que tiene como fin la protección contra las mordeduras de gatos, serpientes y escorpiones. Para lograr una eficacia mayor en cada caso se cuenta una historia protagonizada por los dioses de especial aplicación en el caso. Veamos un ejemplo. Fórmula VI:

«Yo soy Isis. Cuando salí de la hilandería, en la que me había puesto mi hermano Seth, me había dicho Thoth, el gran dios, el soberano de la verdad en el cielo y en la tierra: «¡Ven, divina Isis! Es bueno oír, el único vive, cuando el otro le guía. Escóndete con el joven hijo, para que venga a nosotros, cuando sus miembros sean fuertes, y sus fuerzas estén plenas, y tú puedas dejarle en su trono, y se le confiera el mando de las dos tierras».

Cuando salí por la tarde, sucedió que salieron detrás de mí siete escorpiones que me prestaban servicios. Pausa. Mientras iban tras de mí *Defen* y *Befen*, *Mestet* y *Mestetef* bajo mi litera, y *Petet*, *Tetet* y *Matet* me allanaban el camino, yo les intimé mucho, mucho y mis palabras penetraron en sus oídos. No conozcas al negro, no saludes al rojo, no distingas entre el principal y el humilde. Vuestro rostro hacia abajo en el sendero. Evita al que me ha buscado que aparezca hasta que lleguemos a «la casa del cocodrilo», la «ciudad de los hermanos» al principio del Delta, los pantanos de Buto.

Pero cuando llegué a la casa de la mujer casada y una dama me había visto de lejos, cerró su puerta delante de mí, asustada por mis acompañantes.

Mientras tanto se amotinaron, colocaron el veneno en el pincho de *Tefnet*. Y cuando una muchacha del Delta me abrió la puerta, y

(47) P. Vernus, *Athribis*, Cairo, 1978, pág. 322, n° 300; Otto, *op. cit.*, n° 47, pág. 15.

(48) *Ibidem*, pág. 37 y n° 53.

(49) Utilizamos la edición de C. G. Sander – Hansen, *Die Texte der Metternichtstele*. *Analecta Aegyptiaca*, VII, Copenhage, 1956. La traducción del texto se inspira fundamentalmente en la versión alemana de Sander-Hansen, teniendo en cuenta el texto egipcio.

cuando ellos estaban en su desventurada casa y mientras *Defen* estaba debajo de las alas de la puerta, le picó al hijo de la dama.

Cuando el fuego estalló en casa de la princesa, no había agua allí para apagarlo y el cielo empezó a humear en casa de la princesa, si bien no era tiempo, pues ella no me abrió.

Muy conmovida y sin saber si vivía o no, atravesó la ciudad entre llantos, pero no había nadie que acudiera a su llamada.

...Y para resucitar al inocente, la llamé: «Ven a mí. Mira, mi boca tiene la vida. Yo soy una hija que es conocida en su ciudad, pues el bicho se aleja a causa de mi conjuro, ya que mi padre me ha educado para saber. Yo soy su amada, amada hija.

Entonces puso Isis sus manos en el niño para resucitar al mordido, (y dijo): «¡Ven veneno de *Tefent*, sal a la tierra!. Tú no debes circular y no debes penetrar. Veneno de *Befent*, ven, ven, sal a la tierra. Yo soy Isis, la divina, señora de la magia, la que hace y perpetra prodigios, que se distingue por sus conjuros de tal modo que me teme toda serpiente mordedora. Tú debes caer, veneno de *Mestetet*. Tú no debes levantarte, veneno de *Petet* y de *Tetet*. Tú no debes penetrar (veneno de) *Matet*. Cae, boca del mordedor».

Así habló Isis, la divina, la rica en magia a la cabeza de los dioses, a quien Geb otorgó su fuerza de espíritu para conjurar el veneno por esta fuerza. Apártate, huye, retrocede detrás de ti, tú, veneno. No te levantes. Así dijo la amada de Re, el huevo del ganso Smn, aquella que viene del Sicomoro.

Así son también mis palabras, ordenadas desde la tarde. Yo os diré mientras estoy sola: «No borres nuestro nombre en el nomo. No conozcas al negro, no saludes al rojo, no mires a las damas en su casas, vuestro rostro mire hacia abajo en el sendero, hasta que nosotros alcancemos el escondrijo de Chemmis.

!Oh, que el niño viva, muera el veneno, viva Re y muera el veneno, que Horus se restablezca para su madre. Crezca también el enfermo.

Cuando el incendio se apagó y el cielo estaba tranquilo por el conjuro de Isis la divina, y la dama había vuelto, me trajo su hacienda, puesto que antes había llenado la casa de la doncella con comida para las doncellas. (Ella) me había abierto la puerta, mientras la dama estaba enferma y por la noche andaba sola y errante, después de que me había cerrado la puerta, por lo cual su hijo fue mordido. Traía sus bienes en compensación por no haberme abierto la puerta.

!Oh, viva el niño y muera el veneno, crezca Horus para su madre, y el enfermo crezca también!

Pan de espelta quitará el veneno pues lo aleja. *Hnn* de ajo expulsa el fuego del cuerpo».

He aquí un texto ilustrativo. Como todos los textos egipcios está erizado de dificultades interpretativas, pero queda claro que la magia opera por analogía. Después de buscar una situación análoga en las historias de los dioses, se aplica al caso en cuestión. En otros casos, los cocodrilos reculan aterrorizados⁽⁵⁰⁾ cuando se les recuerda el cadáver de Osiris que yacía en el agua y fue protegido por los dioses. Finalmente diremos que para que las fórmulas sean eficaces es necesario observar todas las prescripciones en el momento en que se las recite.

Prescindiendo ahora de la estela Metternich, utilizaremos la documentación que brindan los papiros mágicos⁽⁵¹⁾ en época helenístico-romana. Es verdad que estos documentōs se refieren a la época romana tardía, pero no es descabellado suponer que nos ofrecen una cadena de creencias y de prácticas más remotas que continuarían ejerciendo su eficacia desde tiempo inmemorial. Nos referiremos especialmente a la magia de Isis, tal como aparece en estos papiros, porque fue la que influyó más en las conciencias de griegos y romanos. Suele decirse que la magia se circunscribe especialmente a las clases humildes y campesinas más propicias a los usos mágicos que las clases cultas ciudadanas. Creemos por el contrario que los adeptos a la magia se encuentran en toda la gama social, incluidos los sacerdotes de los templos que en ocasiones ponían sus conocimientos mágicos a disposición de los «clientes» que acudían en busca de su «sabiduría»⁽⁵²⁾.

Skardone ha estudiado el papel mágico de Isis tal como aparece en los papiros⁽⁵³⁾. Siguiendo su esquema, encontramos que pueden emplearse para producir efectos mágicos los atributos exteriores de la diosa. Por ejemplo el papiro CXXI del Museo Británico⁽⁵⁴⁾ nos dice que una práctica para provocar la aparición en sueños del dios Bes consiste en que el mago mezcle minio, sangre de paloma blanca, tinta negra, transcriba luego una plegaria al dios que relee después a la luz de una lámpara, ciñendo la mano con un μέλαν Ἰσιακόν y se duerme recibiendo un poco antes de despertarse la revelación del dios Bes. El «negro de Isis» es un *rakos* o harapo o trozo de tela sacado del hábito de la diosa. En el papiro de Berlín, 5.025, A. B.⁽⁵⁵⁾, el sacerdote egipcio Dunthis recomienda a un amigo una serie de prácticas mágicas y entre ellas, se señala que debe tener sobre los ojos τελαμῶνα [δλο] μέλανα Ἰσιακόν. Otras veces se emplea hilo sacado del vestido de Anubis (σπάρτον Ἀνουβιακόν). Estamos, como dice Skardone ante una creencia típicamente egipcia, según la cual la fuerza y el poder de la diosa se comunica a sus vestidos, lo mismo que a sus estatuas⁽⁵⁶⁾. Esta creencia, añadimos nosotros, es universal. En España se ha empleado y se emplean los mantos de las vírgenes para curar en-

(50) Erman, *op. cit.*, 341.

(51) *Papyri Graecae Magicae*, ed. Karl Preisendans, Leipzig, 1928-31.

(52) Estrabón, 17, 28; 17, 45; 17, 38; 17, 28; 17, 46.

(53) F. Skardone, *Iside Maga* en «Aegyptus», (1946), págs. 130-148.

(54) Skardone, *op. cit.*, pág. 130-31.

(55) Skardone, *op. cit.*, pág. 131.

(56) Skardone, *op. cit.*, pág. 132.

fermos graves, y en algunos casos se hizo esto con la anuencia de las más altas jerarquías eclesiásticas.

Los amuletos isiacos registrados en los papiros tardíos son una mera continuación de los amuletos empleados en las dinastías XVIII y XX⁽⁵⁷⁾. Pero una magia especial consiste en la magia del nombre, de tradición profundamente egipcia antigua lo mismo que universal. El nombre es la cosa y la persona y la vida. Isis no sólo es «la de los mil nombres» sino que es una maga que en un papiro hierático trata de conseguir que Re le comunique su verdadero nombre. Para ello hace que una serpiente muerda a Re y el dios, acuciado por el dolor, revela su nombre verdadero, es decir, su poder oculto⁽⁵⁸⁾. Para conseguir que Isis sea propicia a los encantamientos de los magos, es preciso que éstos pronuncien sus nombres. Se llama κύρια Ἴσις, y a continuación una serie de apelativos enigmáticos, unos inteligibles y otros no: λου, λουλου; Βαθραρ θαρσιβαθ; ἄθερνελησεχ ἄθερνεβουνι; se le llama Σωθι = Sopd, [σ]ουρι = *wr* = «grande»; *t3wct* = «la única», en egipcio. La costumbre de pronunciar palabras ininteligibles, o «hablar la lengua de los ángeles» es algo que aparece en muchas partes, pero no queremos pasar por alto una bella referencia de A. Dodds, que resume magistralmente las connotaciones de este problema⁽⁵⁹⁾.

Hemos insistido en la magia isíaca, pero ésta no es más que una parte de la magia que domina todo el pensamiento egipcio a lo largo de su historia. Creemos que fue lo más decisivo para la penetración de los cultos egipcios en el mundo occidental. Y afirmamos esto porque estamos convencidos de que las grandes especulaciones religiosas tienen muy poca virtualidad efectiva en el mundo de las conciencias. El hombre angustiado necesita los efectos de lo sobrenatural, y estos los dan sobre todo la magia y los milagros. No olvidemos que los magos egipcios gozaron de un prestigio inigualado en el período grecorromano, y su influencia se extendió por todo el Imperio⁽⁶⁰⁾.

Religiosidad popular

El enunciado mismo de este apartado es un tanto equívoco, y por ello intentaremos aclararlo. No creemos que exista una religión específica de las clases popula-

(57) Erman, *Rel. d. Egypt.*, págs. 344 y sigs.

(58) Skardone, *op. cit.*, pág. 136.

(59) A. Dodds, *Paganos y cristianos en una época de angustia*, Madrid, 1975, págs. 82 y sigs.

(60) No es posible recoger aquí todas las noticias que poseemos sobre los magos egipcios que ejercieron su poder en Roma. Sirvan de ejemplo los casos de Apolonio que predijo la muerte de Calígula (Dion Cassio, LVIII, 29, 4), Olimpio de Alejandría, que no pudo vencer la virtud de Plotino (Porfirio, *Vida de Plotino*, 10), lo mismo que otro colega egipcio con idénticas intenciones. O la lluvia milagrosa en las campañas de Trajano, etc., etc. Vid. Mac Mullen, *Enemies of the Roman Order*, Harvard, 1975, págs. 95 y sigs.; A. Barb, *Mystery, Myth and Magic*, en *Legacy of Egypt*, págs. 159-60.

res⁽⁶¹⁾, pero sí es evidente que en las clases inferiores existen unos problemas vitales característicos, que encuentran una expresión diferenciada en sus relaciones con la divinidad. Ocurre, *mutatis mutandis*, como en el caso del arte popular o el lenguaje vulgar. En todo caso entendemos por religión popular la que se manifiesta principalmente en la *chora* egipcia, con lo cual queda excluida en cierto modo Alejandría, donde la religión estatal predomina sobre lo popular, y los templos oficiales de todo el país, santuarios de los cultos oficiales, muy controlados por el poder estatal en la época griega y más aún en la romana. Esto último no descarta la influencia ejercida por los sacerdocios sobre las clases populares. Tampoco se puede distinguir con nitidez entre la religión de la población de origen griego o romano y la población propiamente egipcia, a causa de que los fenómenos religiosos poseen una fuerza expansiva que no coincide exactamente con las fronteras de lo racial y lo propiamente cultural. Muchas veces las gentes procedentes del *gymnasio* participan de las actitudes religiosas de los habitantes de la *chora*, y éstas, a su vez, no tienen inconveniente en acudir a los santuarios griegos en busca de solución a sus angustias.

Para ordenar de algún modo el material de que disponemos, iremos refiriéndonos sucesivamente a los grandes bloques de evidencia estudiados por nuestros predecesores en el tema: los papiros en lengua griega, y las cartas, desmenuzadas y estudiadas desde el punto de vista religioso por Sir Harold Bell⁽⁶²⁾; las consultas a los oráculos, tratadas por W. Schubart⁽⁶³⁾, y las terracotas del Museo de El Cairo, objeto de un espléndido libro de Mme. F. Dunand⁽⁶⁴⁾.

Sir Harold estudia especialmente las cartas privadas, las cuales nos informan ante todo de la población helenizada. No tiene en cuenta las escritas en demótico o en copto, que nos darían la documentación sobre la religiosidad de los indígenas. Tampoco tiene en cuenta los papiros mágicos, que en parte hemos utilizado en páginas anteriores. Y prefiere las cartas a los papiros, porque éstos, en su mayor parte dan testimonio de puntos de vista oficiales, lo que aquí tiene escaso valor, aunque inmenso en cuanto a religión oficial. Estas cartas privadas dan una preciosa información sobre la equivalencia de divinidades, como por ejemplo la que escriben los sacerdotes de Afrodita a Apolonio, ministro de Finanzas de Ptolomeo II el año 257 a. C.⁽⁶⁵⁾: «De acuerdo con la carta que te escribe el Rey ordenándote dar para el funeral de Hesis cien talentos de mirra, ordena que se haga. Porque tú sabes que Hesis no será traída al nomo a menos que se haya proveído todo lo necesario para su entierro, porque el embalsamamiento se hace el mismo día. Tú debes saber que Hesis es Isis; que ella te otorgue favor ante el Rey». Es muy curiosa esta información sobre un punto de teología egipcia a un colono griego, ajeno a estas minucias clerica-

(61) A. Barb, *op. cit.*, pág. 159.

(62) *Popular Religion in Graeco-Roman Egypt*, J. E. A., 34 (1948) págs. 82-97.

(63) *Orakelfragen*, Z. Ä. S., 67 (1931), pág. 110 y sigs.

(64) *Religion Populaire en Egypte romaine*, Leyden, 1979.

(65) H. Bell, *op. cit.*, pág. 85.

les. De todos modos, el conjunto de papiros llamados de Zenón⁽⁶⁶⁾ nos permite penetrar en la vida religiosa de una comunidad, Philadelphia, donde habitan griegos e indígenas, un buen ejemplo de las comunidades surgidas de la integración de ambas poblaciones bajo la política de los primeros lágidas. Había allí un templo de Serapis, lugar de reunión de griegos e indígenas, cercano al de Isis y al de los Dioscuros. Había un altar dedicado a los dioses de Samotracia y un templo de Thoeiris, diosa puramente egipcia, diosa hipopótamo; un templo de Zeus Labrandaios, posiblemente debido al propio Zenón natural de Caria. Tenemos noticias de un sacerdote de Asclepios, de un templo de Arsinoe Philadelphos, identificada con Isis. En una carta se hace referencia a un templo de Poremanres, que no es otro que Amenofis III divinizado y a otro de Hermes – Thoth. Finalmente aparece un templo de Demeter, se nos cuenta una donación de tierras a Hephaistos, que, según algunos, hay que identificar con el dios egipcio Ptah. Bell supone que los colonos griegos no olvidaron enseguida sus dioses ancestrales, aunque no mostraron repugnancia a adoptar los dioses egipcios, lo mismo que aceptaron el culto dinástico.

En las cartas particulares el dios más invocado es Serapis, especialmente las fechadas en Alejandría, a causa de la influencia de Menfis, y en Oxyrhinchos; Thoeiris, Hermes–Thoth, Isis y Apolo–Horus, y Serapis e Isis juntos, amén de Afrodita, que puede ser Hathor.

Los objetos de uso diario atestiguan el culto de Afrodita y de Bes. Los sellos de los testamentos dan en primer lugar a Serapis, luego a Atenea, y después a Hermes, Zeus, Heracles, Amón, etc., según la frecuencia con que aparecen.

Los festivales son muy numerosos: egipcios, griegos, asiáticos y dinásticos, y las deidades implicadas son Asclepius, Homero, Hera, Demeter, Zeus Eleutherius y Cronos.

Es de notar el culto de Heron, el dios jinete tracio, que será el prototipo de los santos también jinetes S. Menas y S. Miguel, de tanta importancia en la iglesia copita, y cuyo culto se extenderá Nilo arriba hasta la zona de Jartum⁽⁶⁷⁾.

Si queremos buscar en las cartas y su fraseología testimonios de la actitud de los corresponsales hacia las divinidades, nos encontramos con la dificultad inicial de que las expresiones no tengan valor real sino el de un mero «si Dios quiere», como apunta Harold Bell. De todos modos, son indicación de una vivencia, sea inconsciente o no, de la presencia de los dioses en la vida diaria. Hay un ejemplo muy claro en una carta en la que un marido escribe a su mujer a la que llama «hermana» y le dice: «la plegaria que hice previamente a todos los dioses por nuestra conservación, la de nuestros hijos, tu hermano y tu padre y todo nuestro círculo, asciende ahora con mayor fuerza en el gran Serapeum; yo imploro al gran dios Serapis por nuestra vida y la de nuestra familia, y por las humanas esperanzas que se otorgan a la humanidad» (Pap. Oxyr, 1070)

(66) H. Bell, *op. cit.*, pág. 85.

(67) *Ibidem*.

En algunos textos aflora una piedad más auténtica, y la gratitud por los beneficios recibidos; en casos de enfermedad durante la cual la intervención de los dioses produjo la curación. Bell cita una carta muy ilustrativa que reproducimos en parte (Pap. Tebtunis, 56) que trata, no de enfermedad, sino de una inundación cuyos efectos debieron ser catastróficos. Un campesino escribe a otro: «Debes saber sobre la inundación de nuestra vega y que no tenemos con qué alimentar el ganado. Sírverte, en primer lugar, dar gracias a los dioses, y en segundo, salvar muchas vidas procurando en los alrededores de tu aldea cinco aruras de tierra para nuestro mantenimiento, de tal manera que podamos alimentarlos».

Serapis ocupa un lugar prominente, debido a su carácter de divinidad redentora. En el archivo de Zenón I, 594034, Zoilo el aspéndico escribe a Apolonio y le dice que cuando estaba suplicando a Serapis por el bienestar del ministro de Finanzas, el dios le favoreció varias veces con sueños en los que le ordenaba ir a Alejandría y pedir al ministro que le construyera un altar cerca del puerto; cuando vaciló en obedecer el divino designio, fue castigado con una enfermedad.

Ya es hora de que hablemos de oráculos⁽⁶⁸⁾, uno de los capítulos más interesantes de la religiosidad en el mundo antiguo. En Egipto se recurrió a los dioses o a sus imágenes para conocer su opinión en temas oscuros o para resolver estados angustiosos de la vida del hombre durante toda su historia, pero con especial insistencia a partir del Imperio Nuevo, cuando aparecen los oráculos propiamente dichos, y se hacen frecuentes a partir de la dinastía XX⁽⁶⁹⁾. Es opinión común que este fenómeno coincide con la creciente inseguridad en la existencia del egipcio medio. En la época grecorromana poseemos oráculos en griego y en demótico. En principio podría creerse que pertenecen a etnias distintas, pero el problema no es tan simple como parece a primera vista, si tenemos en cuenta que el estado egipcio tenía buen cuidado del control de los oráculos por razones de seguridad. En los templos del Fayum era preceptivo hacer las preguntas en griego⁽⁷⁰⁾, lo cual explica la abundancia de esta lengua. Dicho esto, daremos algunos ejemplos que nos ilustran sobre el contenido de las consultas hechas a los dioses, y que en última instancia responden a estados de ánimo que buscan solución en la ayuda y benevolencia de los dioses.

Un papiro de Tebtunis en el Fayum del año 1 a. C. dice⁽⁷¹⁾: «Lisimaco a su hermana Taarmiusis, salud. Después de que se me había ordenado no bajar hasta el 25, bajaré libremente, y como es voluntad del señor dios Seknebtunis». Los males de amor y las cuitas de un hombre encuentran su expresión en un documento de Soknopaio Nesos (Dime, Fayum) del año 6 d. C.⁽⁷²⁾: «Al mas grande y poderoso dios Siknopaio, de parte de Asclepiades, hijo de Areios. ¿No se me concederá casarme con

(68) W. Schubart, *Orakelfragen*, pág. 110-115.

(69) W. Schubart, *op. cit.*, pág. 113.

(70) W. Schubart, *op. cit.*, pág. 114.

(71) W. Schubart, *op. cit.*, pág. 110, n° 1.

(72) W. Schubart, *op. cit.*, pág. 110, n° 2.

Tappetheus, hija de Marres y no se casará con otro hombre? Revélamelo y ten en cuenta este escrito. Tapetheus estuvo antes casada con Horion. Año 35 de César, 1 de Pachon». La duda ante lo que debe hacerse preocupa a un vecino de Bakchias en el Fayum, quien pregunta en el s. I d. C. al dios Sokonnokonnis⁽⁷³⁾: «Qué debo hacer?. ¿Me quedo en Backhias o debo presentar una reclamación?. Dame una solución». Del mismo siglo es otro oráculo de Soknopaiu Nesos, en el cual se expresa la angustia ante la enfermedad⁽⁷⁴⁾: «A los grandes dioses Soknopaioi y Sokonpieioi de parte de Stotētis, hijo de Apynchis, hijo de Tesenuphis. ¿Sanaré de esta enfermedad que me aflige?. Decídmelo».

Algunas veces se plantean problemas de concordia familiar mezclada con negocios. Un oráculo de Oxyrhynchos del siglo I reza así⁽⁷⁵⁾: «¡Oh señor Serapis Helios bienhechor, (di) si es conveniente que Phantias, mi hijo, y su mujer no se pongan de acuerdo con su padre, antes bien se opongan a él y no hagan un contrato. Dímelo verdaderamente. Adiós». No podemos resistir la tentación de citar las angustias de un chupatintas de Soknopaiu Nesos en el s. II d. C.⁽⁷⁶⁾: «Al señor Soknopaioi el gran dios y a Amón, grandes dioses. Sotas ruega: ¿Me reñirá el monarca o aprobará mis asuntos, puesto que escribo las tablillas de Valerio?. Concédemelo». Hay otro que busca mujer y pregunta en Soknopaiu Nesos en el s. II d. c.⁽⁷⁷⁾: «A los grandes, grandes dioses Soknopaioi y Sokonpeioi. ¿Se me concederá ligarme a una señora?. Dámelo». El tema de la mujer aparece en otro oráculo, aunque en este caso con fines matrimoniales; si bien debe tratarse de un desesperado de encontrar pareja. Menandro pregunta⁽⁷⁸⁾: «Al Zeus Helios y al gran Serapis y a los dioses que le acompañan. Menandro inquiere si se le concederá casarse. Concedédmelo». Citaremos finalmente una lista de oráculos que aparece en P. Oxy., 1477 del Bajo Imperio, sig. III-IV, que en esencia repite temas similares a los que hemos venido traduciendo en el decurso de este apartado. Traducimos el pasaje conocido⁽⁷⁹⁾: «72. ¿Recibiré una donación?. 73. ¿Permaneceré allí donde voy?. 74. ¿Seré vendido?. 75. ¿Voy a obtener beneficio de un amigo?. 76. ¿Se me ha garantizado hacer un contrato con otra persona?. 77. ¿Voy a reconciliarme con mi progenie (?)?. 78. ¿Voy a tener una licencia?. 79. ¿Tendré dinero?. 80. ¿Está vivo el que abandonó la casa?. 81. ¿Voy a sacar provecho de un asunto?. 82. ¿Va a ponerse en subasta mi hacienda?. 83. ¿Encontraré manera de vender?. 84. ¿Seré capaz de realizar lo que tengo en la mente?. 85. ¿Llegaré a ser pobre?. 86. ¿Seré un fugitivo?. 87. ¿Seré embajador?. 88. ¿Voy a ser emba-

(73) Ibidem., n° 3.

(74) Ibidem., n° 4.

(75) W. Schubart, *op. cit.*, pág. 111, n° 5.

(76) Ibidem., n° 7.

(77) Ibidem., n° 9.

(78) Ibidem., n° 12.

(79) Ibidem., n° 17.

jador?. 89. ¿Se detendrá mi huida?. 90. ¿Me divorciaré de mi mujer?. 91. ¿Seré envenenado?. 92. ¿Tendré lo mío?»⁽⁸⁰⁾.

Esta breve lista podría hacerse más extensa, pero con los ejemplos aducidos creemos que es suficiente para penetrar en la intimidad de las conciencias de aquellos campesinos del Fayum, tanto los más humildes como los acomodados, fueran griegos o egipcios, puesto que ambos tenían que utilizar la lengua griega para sus consultas, aunque existan algunos en demótico. El estado y especialmente el estado romano ejercía un rígido control sobre lo que se preguntaba a los dioses, siempre preocupado por las conjuras, y una especie de ellas que preocupaba a las altas esferas era precisamente que se preguntase a los dioses sobre el porvenir del emperador o el propio personal.

Hay dudas sobre la técnica de hacer las consultas a la divinidad. Schubart trató el problema buscando paralelos, y cree que lo más probable es que los deseos se depositaran por escrito, que más tarde era en una urna sellada, que abriría el profeta de turno y contestaría a cada consultante. El caso es que en Egipto no poseemos ningún ejemplo de los escritos contestados de mano del sacerdote, como ocurre en otros lugares.

Como un conjunto documental muy importante para religiosidad egipcia en los primeros siglos del Imperio Romano, trataremos el tema de las terracotas, objeto de numerosas publicaciones y que últimamente tuvieron un tratamiento ejemplar por parte de F. Dunand⁽⁸¹⁾. Esta autora trató por extenso la colección de las que se guardan en el Museo de El Cairo. En general se desconoce su origen pero se reparten esencialmente en tres zonas: El Fayum, la región de Menfis y el Delta. Del Alto Egipto sólo hay un par de piezas. Existen muy pocos datos sobre el contexto en el que han sido encontradas las terracotas; sólo sabemos que una quincena de éstas proceden de las ruinas de Sunufar y fueron encontradas en tumbas de época romana. Sin embargo la opinión más admitida es que las figurillas de motivos religiosos se empleaban para usos diversos: unas se conservaban por los fieles en sus casas, otras se depositaban en los templos como exvotos y finalmente debían también ser puestas en las tumbas, como las del caso antes citado, destinadas a asegurar la protección en la vida de ultratumba, porque su gesto repetía eternamente una oración. Todas ellas pertenecen al arte popular, cuya clientela estaba formada por los habitantes de la *chora* egipcia. Por lo tanto son un buen exponente de las inquietudes religiosas de la población campesina del Bajo y Medio Egipto. Cronológicamente empiezan a aparecer en corto número en la época helenística, aumenta su número en los siglos I y II de la era, concretamente las figuras de Isis y Serapis cuyo culto aumenta a partir del reinado de Adriano. Continúan durante el siglo III y decrecen en el siglo IV terminando en la época de Teodosio.

(80) Schubart, *op. cit.*, pág. 114.

(81) *Op. cit.*, en n. 61, donde se recogió toda la bibliografía existente. Aquí resumimos lo esencial de la introducción, págs. 1-158.

Los dioses que representan son Isis, Harpócrates, Serapis y Osiris. Existe una serie bastante abundante de sacerdotisas tocando el tamboril y otras que tocan el arpa. Algunas, que la autora del catálogo agrupa bajo la denominación de «sacerdotisas», presentan actitudes rituales o llevan objetos propios del culto.

Isis aparece en sus funciones esenciales que ya habíamos visto en el apartado correspondiente de esta ponencia. El más importante es su aspecto de diosa-madre. Aunque la imagen de Isis amamantando a Harpócrates es plásticamente de origen griego, responde su funcionalidad a un tema auténticamente egipcio porque la función maternal es uno de los rasgos más antiguos de la diosa.

El tema de la maternidad va ligado desde la diosa-madre neolítica al de la fertilidad agraria. En el caso de Isis lo vemos claramente. En la época helenística el papel de Isis como diosa protectora de las cosechas vuelve al primer plano y se la asocia con la estrella Sothis, en griego sirio, que asegura a Egipto su prosperidad por medio de las crecidas del Nilo. Otro aspecto esencial de Isis es su papel de diosa de las mujeres y del amor que se manifiesta con su asimilación a Afrodita. Es curioso que en las terracotas que representan este papel, los rasgos griegos de las figurillas sean de una mayor pureza. En la época romana Isis asume este papel de protectora de las mujeres y garante del matrimonio sustituyendo el papel que en la antigüedad egipcia había desempeñado la diosa Hathor. No terminan aquí los papeles de Isis sino que nuestras terracotas le asignan otras funciones como la de Tychè o diosa de la fortuna y de protectora del trono, compartida esta función con Serapis.

Harpócrates también desempeña funciones distintas. Como dios niño actúa como dios de la fecundidad. En algunas terracotas aparece en compañía de animales como una oca, un pato o un gallo lo que le confiere el carácter de protector de los animales domésticos, en concreto de la volatería, parte esencial de la economía doméstica de los campesinos del Fayum. Otras veces aparece como dios jinete vestido con clámide y pantalón, tema nada egipcio más bien relacionado con los dioses sirios introducidos en el imperio nuevo. Cree F. Dunand que el auge de estos atributos de Harpócrates se deba a que en el siglo II se asentaban en las tierras de Fayum numerosos veteranos del ejército romano que recibieron tierras, constituyendo una clase de pequeños propietarios de gran vitalidad. Otros aspectos le acreditan como demiurgo y así lo vemos en algunas terracotas sentado sobre una flor de loto.

Serapis se nos presenta en sus caracteres esenciales de dios de los muertos y encarnación del poder real. En la primera función se asocia con Osiris y a veces hasta lo suplanta, pero el papel principal de Serapis es el de la encarnación del poder real, sobre todo a partir de cuando Adriano en su viaje a Egipto manifestó su predilección por este dios.

También las terracotas nos ilustran sobre los festivales en los templos, en la medida en que representan figuras de mujeres que participaban en las procesiones, bailes y cánticos que le daban a la religión egipcia el carácter de pintoresca y divertida en el sentido etimológico de esta palabra.

Hemos incluido las terracotas en nuestro examen de los cultos populares porque creemos que son ciertamente una manifestación de las vivencias religiosas de la *chora* egipcia. Pero el hecho que supone nuestra afirmación no resta importancia al papel que desempeña el sacerdocio en los templos sobre las creencias del pueblo. Es verdad que la explotación económica de los sacerdotes, tradicional en Egipto, es ahora (época romana) menos intensa que en épocas pasadas, dadas las limitaciones que el poder romano impuso a los derechos y atribuciones de los sacerdotes egipcios. Pero a pesar de ello, los sacerdotes se beneficiaban de recursos superiores a los de la mayor parte de sus compatriotas y vivían en mejores condiciones de vida. Tenían en sus manos los oráculos que hemos visto más arriba. El pueblo acudía a los santuarios en busca de consuelo en todos los órdenes de la vida.

Volviendo a nuestras terracotas, diremos que de su testimonio se deduce con claridad: el predominio de Isis, el avance de Harpócrates, y un hecho que destacábamos al comienzo de esta ponencia cual es que las creencias se centren ahora en el presente y en los negocios de la vida diaria, en los problemas de cada día. Preocupa la familia, las relaciones de negocios, el éxito de la carrera personal de cada hombre. Y al mismo tiempo se va desvaneciendo la presencia real del más allá, que había sido una de las obsesiones más fuertes en la vida del egipcio antiguo.

Final. Isis romana

No es nuestra intención hacer una historia de la penetración y extensión de los cultos egipcios en el mundo grecorromano propiamente dicho, aunque creemos conveniente decir algo de lo que ahora se opina sobre los problemas que plantea esta expansión⁽⁸²⁾. Parece probado que el culto de Isis y Serapis llegó a Italia y alcanzó una implantación duradera en tiempos de Sila, coincidiendo con la grave crisis de la república, que se manifestó en todos los órdenes de la vida espiritual y cultural⁽⁸³⁾. También se admite que los comerciantes de Delos son los responsables de esta transmisión. Entre los nuevos adeptos hay un porcentaje de un 43% de grecoorientales⁽⁸⁴⁾. Socialmente pertenecen a todas las clases, y económicamente pertenecen a las clases dirigentes o a la de ricos mercaderes. Los lugares de asentamiento de estos nuevos cultos son los puertos como Aquileya, Pozzuoli, Pompeya y Ostia, Roma y Benevento⁽⁸⁵⁾. Desde Italia irradiaron a todos los puntos del Imperio. Se erigieron algunos templos, se les dotó de sacerdotes, los fieles fueron iniciados unos y

(82) Existe una gran bibliografía sobre el particular. Hemos tenido en cuenta especialmente a A. D. Nock, *La Conversione. Società e religione nel mondo antico*, Laterza, 1974, libro escrito en 1933. Interesa el cap. VI, págs. 65-100; y a M. Malaise, *Les conditions de pénétration et de diffusion des cultes égyptiens en Italie*, Leyden, 1972.

(83) Malaise, *op. cit.*, págs. 362.

(84) Malaise, *op. cit.*, págs. 67 y sigs.

(85) *Ibidem*.

simples devotos otros... ¿Pero qué pedían a Isis y a Serapis estos romanos convertidos a la nueva fé? ¿Como vivían en sentido religioso las creencias egipcias?. La intensa investigación de estos últimos años ha contribuido relativamente poco la clarificación de estas cuestiones. Hace más de cuarenta años decía Nock⁽⁸⁶⁾ que el culto de Isis tenía a su favor una serie de ritos pintorescos y extraños como el *navigium Isidis*, y las ceremonias del templo, la gente oía gritar por las calles delante del templo de Isis. Además la diosa hacía milagros, condición *sine qua non* en la expansión de un culto de cualquier naturaleza. Serapis hacía brotar la lluvia en la campaña de Trajano⁽⁸⁷⁾. Mucho antes Ovidio narraba el milagro de Teletusa, etc. Contribuían al carácter misterioso del culto los sacerdotes rapados, en un principio egipcios, los caracteres egipcios jeroglíficos tan difícilmente descifrables para el vulgo. Igualmente debe tenerse en cuenta la propaganda escrita, una tendencia que es signo del tiempo, tanto en forma de libro como en narraciones sobre la grandeza de la diosa (*aretalogiai*). El fiel que recibía un beneficio del dios o de la diosa lo proclamaba en una estela⁽⁸⁸⁾. A otros niveles, Isis, Osiris y Serapis tienen una fuerza especial en cuanto están por encima del orden natural del mundo. Finalmente los cultos egipcios aseguraban a sus fieles una vida de ultratumba, innovación profundamente atractiva para unas gentes esencialmente angustiadas.

Dediquemos algunas palabras al problema de la pureza de los cultos egipcios en Roma. En otras palabras, hasta qué punto los romanos vivían una religión egipcia auténtica, o simplemente adaptaban a su manera de ser unos cultos exóticos con todas las mixtificaciones posibles, algo así como los círculos *snob* ingleses trataban de seguir las religiones orientales en una mezcla de extravagancia y concesión a la moda⁽⁸⁹⁾. Prácticamente nuestra información descansa sobre el conocido texto de las *Metamorfosis* de Lucio Apuleyo. La crítica histórica y filológica se ha volcado sobre dicho libro XI y ha producido un diluvio de notas y artículos, que hasta hace muy poco tiempo no habían avanzado gran cosa. En este orden de cosas, el tratado *de Iside et Osiride* de Plutarco, creemos que carece de interés mayor en la medida en que es una obra erudita, carente de vivencias religiosas. El libro de Apuleyo fue escrito en una época imprecisa hacia el 147 d. C.⁽⁹⁰⁾. Es casi seguro que se trate de una adaptación latina de una novela griega, pero su mayor interés para nosotros descansa en que es un libro que nos describe con mayor viveza e inmediatez el culto de Isis en la sociedad romana. Durante muchos años, cuando los filólogos clásicos ignoraban todo lo que hacían los egiptólogos, se creía que el contenido isíaco del libro era una *interpretatio graeca* de un mito egipcio. En los últimos de-

(86) *Conversione*, pág. 65.

(87) *Ibidem*.

(88) *Ibidem*.

(89) Idea de A. Erman, *op. cit.*, pág. 477.

(90) P. Grimal, *Le calame égyptien d'Apulée*, R. E. A., 73 (1971), págs. 343 y sigs. J. G. Griffiths, *The Isis book*, Leiden, 1975, una excelente edición del libro XI de las *Metamorfosis*.

cenios las posturas han cambiado notablemente. Hoy la literatura griega en general y la novela en particular no es considerada por los críticos como una creación *ex nihilo*; y parece que ya se sabe que detrás del modelo utilizado por Apuleyo, la *fábula milesia*, hay un modelo egipcio, o probablemente varios modelos egipcios, conocidos o intuitos en lo que se refiere a los temas. Es probable que el tema del hombre convertido en asno tenga su origen en Egipto⁽⁹¹⁾, por diversas razones. Una de ellas es de orden general. Es admitido que el tema de las transmutaciones en seres animados o inanimados se encuentra por primera vez en la literatura egipcia. Baste citar el *Cuento de los dos hermanos* o la *Disputa entre Horus y Seth*. Pero además concretamente el asno, que hoy se caracteriza por su testadurez, lo era antiguamente por su potencia sexual, tal como aparece en la novela apuleyana. En la tradición literaria egipcia es una de las formas en las que aparece el dios Seth. Ya en época más cercana a la redacción del libro de Apuleyo, conocemos una lucerna de terracota, en cuya decoración aparece la cópula entre un cocodrilo y una mujer. En el Museo de Berlín existió una estatuilla que representaba los escarceos eróticos entre un asno y una mujer. Sin que tengamos conclusiones firmes, puede pensarse que el tema del hombre que adquiere forma asnal y conserva la inteligencia humana es un tema típicamente egipcio. Pero no es egipcio solamente el tema de la metamorfosis del asno, también lo es del pasaje I, 24-26, sobre el asunto de los peces, según han demostrado Ph. Derchain y J. Hubeaux⁽⁹²⁾. Después de estos precedentes, Griffiths explicaba el libro XI de las *Met.* con estas palabras: «Greek elements have certainly entered into the cult, but its basic appeal, especially that concerned with immortality, remains Egyptian»⁽⁹³⁾. Es egipcio el *navigium Isidis*, tan característico del culto isíaco. Recientemente J. Bergman⁽⁹⁴⁾ ha examinado un elemento básico en el libro en cuestión, y sus conclusiones creemos que aportan un nuevo matiz que debemos mencionar. Me refiero al bello comentario que hace al *synthema* apuleyano de 885, 10-15, *accessi confinium mortis*, etc. Todo el contenido es puramente egipcio, y refleja la idea que tiene el habitante del país de Kêmi del más allá, del otro mundo, del mundo subterráneo, tal como se había ido integrado en un cuerpo de doctrina desde los Textos de las Pirámides hasta cristalizar en el imperio nuevo en el libro de *Amduat*. Y para concluir, otro ejemplo, cual es el del pasaje *Met.* XI, 291, 5-7, que dice

*deus deorum magnorum potior et maiorum summus et summorum
maximus et maximorum regnatur Osiris*

(91) Griffiths, *op. cit.*, pág. 24 y sigs.

(92) *L'Affaire du marché d'Hypata dans les Metamorphoses d'Apulée*, L'A. C., XXVIII (1958), págs. 100 y sigs. Griffiths, *op. cit.*, loc. cit.

(93) *Op. cit.*, pág. 30.

(94) *Per omnia uetus elementa reneui*, en «La soteriologia dei culti orientali nell'Impero romano». Leyden, 1982, págs. 671 y sigs.

Pues bien, Fecht⁽⁹⁵⁾ encontró una correspondencia casi literal en el pasaje B1 88 y sig. del cuento clásico *El Campesino elocuente*, donde se dice:

O gran dignatario, mi señor, el más grande de los grandes, el más rico de los ricos, cuyos grandes comprenden uno más grande, cuyos ricos comprenden uno más rico.

(95) *Zur zweiten Klage des Bauern*, XXIX International Congress of Orientalist Abstracts Papers, Paris, 1973, págs. 13. Griffiths *op. cit.*, pág. 358.

MOTIVOS JUDIOS EN LOS PAPIROS MAGICOS GRIEGOS

Natalio Fernández Marcos

Desde que en 1928-31 Karl Preisendanz editó y tradujo al alemán la colección de *Papiros Mágicos Griegos* (PMG),⁽¹⁾ no han faltado las incursiones parciales de numerosos científicos que se han arriesgado a surcarlos en procelosa travesía deseosos de obtener nueva información que ilumine la religiosidad popular de la antigüedad tardía.⁽²⁾ Y con razón, pues en palabras de Gundel estos textos «reproducen claramente un capítulo de la vida mágico-religiosa y a la vez espiritual en la época imperial romana y primordialmente en los siglos III y IV».⁽³⁾ Pero al mismo tiempo, también es verdad que nadie se ha atrevido, ni siquiera el editor y sus colaboradores, a hacer un estudio sistemático y de conjunto de los dispares elementos que allí se contienen, ni a esbozar una interpretación global del universo religioso con las variopintas constelaciones que de dichos textos emerge. Las causas de esta reserva frente a los papiros mágicos pueden ser múltiples. Por un lado, la propia complejidad de los mecanismos asociativos que se instauran, el exotismo y confusión de las ceremonias y prácticas mágicas mismas son suficientes para explicar este retraimiento de los filólogos, pues los magos toman indiscriminadamente elementos religiosos de muy diversa procedencia y los ensamblan o simplemente los yuxtaponen con el fin de acrecentar la fuerza coercitiva de sus ensalmos; por otro lado, la sensación que embarga al estudioso de encontrarse perdido en una selva exuberante

(1) K. Preisendanz, *Papyri Graecae Magicae. Die griechischen Zauberpapyri*. Tres tomos, Leipzig, I, 1928; II, 1931; III (índices), 1941.

(2) Cf. G. Dellling, *Bibliographie zur jüdisch-hellenistischen und intertestamentarischen Literatur 1900-1970*, Berlin 1975², 177-178.

(3) H. G. Gundel, *Weltbild und Astrologie in den griechischen Zauberpapyri*, Munich 1968, 78.

en la que afloran alternativamente, como en un caleidoscopio, componentes de religiosidad egipcia, judía oriental y griega.

A la religión de los PMG dedicó en 1948 Nilsson, máximo especialista en religión griega, una monografía⁽⁴⁾ en la que resalta el tipo de religiosidad helénica que se incorpora y la particular adaptación de la misma a la nueva cosmovisión. Para el bloque de religiosidad egipcia tradicional se echa de menos una monografía semejante, pues los apuntes recogidos al respecto en la magna obra de Festugière sobre Hermes Trismégistos apenas llegan a constituir un inventario de los textos de magia hermética relativos a Tot-Hermes.⁽⁵⁾ En cambio Nilsson no consagró al otro gran componente de religiosidad judía más que cuatro páginas, a pesar de haber detectado su extraordinaria importancia: «Der jüdische Einschlag ist ausserordentlich stark».⁽⁶⁾ Todavía no hace cinco años que Dellling, en la línea de Nilsson, reclamaba una mayor atención y estudio para el componente judío de los papiros mágicos porque contribuiría a aclarar bastantes incógnitas relativas al género literario y a los textos propiamente dichos: «Tatsächlich wären die Zauberpapyri überhaupt auf ihre jüdischen Elemente noch genauer zu prüfen, auch wenn dafür schon bestimmte Vorarbeit geleistet ist».⁽⁷⁾

Estos retazos de procedencia hebrea me sorprendieron desde mi primer contacto con los PMG hace varios años, no sólo por el inconfundible sello semítico de muchas palabras camufladas entre los *nomina barbara* o *uoces magicæ* sino también por los calcos y resonancias de la lengua de Septuaginta que aparecen en las evocaciones, conjuros o maleficios.⁽⁸⁾ Los caracteres misteriosos e indescifrables de la lengua hebrea, de la que por otra parte se tenían vagas referencias a través del contacto con los numerosos judíos esparcidos a lo largo de todo el imperio,⁽⁹⁾ eran muy apropiados para su utilización en las prácticas mágicas. Tenemos constancia por los Oráculos Caldeos de cómo estas apelaciones secretas diseminadas entre los *nomina barbara* perdían su eficacia si se traducían al griego.⁽¹⁰⁾ Lo asegura asimismo Orígenes en el *Contra Celso* I,25: las fórmulas para el exorcismo sólo son eficaces si se emplean los nombres y expresiones adecuadas; si se traducen a otra lengua carecen de valor. Y lo confirma en V,45 con un ejemplo pertinente por cuanto

(4) Martin P. Nilsson, *Die Religion in den griechischen Zauberpapyri*, Lund 1948.

(5) A.-J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste. I. L'astrologie et les sciences occultes*, Paris 1950, 283-363.

(6) o.c., 5-8, p. 5.

(7) G. Dellling, *Das ἑρμῆος der Herbräer*, en «Das Korpus der griechischen christlichen Schriftsteller» (ed. J. Irmscher y K. Treu), Berlín 1977, 151-172, p. 153.

(8) Sobre el influjo de la lengua de Septuaginta en los papiros mágicos, cf. G. A. Deissmann, *Bibelsstudien*, Marburgo 1895, 21-54.

(9) Cf. J. Juster, *Les juifs dans l'empire romain*, I, Paris 1914, 179-213.

(10) E. R. Dodds, *Los griegos y lo irracional*, Madrid 1980, 275 y *Hesychii Alexandrini Lexicon* (ed. K. Latte), II Hauniae 1966, sub uoce ἑρμῆος γράμματα

lo encontraremos corroborado en los PMG: el conjuro por el Dios de Abrahán, de Isaac y de Jacob es ineficaz si en su lugar se pronuncian los nombres de los patriarcas traducidos al griego.⁽¹¹⁾ El significado original de la fórmula que tanto preocupa al especialista moderno carece de interés para el mago porque, como dice Jámblico, «si un carácter no tiene sentido para nosotros tanto más venerando resulta».⁽¹²⁾

Esta aproximación tenía además la ventaja de contribuir a esclarecer ciertas aporías del texto, con la esperanza de que más de una secuencia incluida por los editores, tal vez con excesiva facilidad, bajo el cliché de *ZW=Zauberwort*, y por lo tanto dejadas sin traducir, encontrase por este medio posibles explicaciones semánticas. Y lo mismo se diga de ciertas asociaciones ocultas y claves cifradas de interpretación. Pues en efecto, la exégesis judía utilizó desde muy temprano ciertas reglas hermeneúticas basadas en el cómputo del valor de las letras (*gematria*) así como el recurso a la substitución o permutación alfabética de las mismas (*tēmûrâ*), reemplazándolas con frecuencia por equivalentes artificiales obtenidos a partir de alfabetos convencionales.⁽¹³⁾ Todos estos procedimientos reaparecían en los PMG y constituían la base de asociaciones no siempre transparentes surgidas al hilo de abreviaturas, guarismos y *nomina sacra*. Una mayor profundización de este trans-fondo judío podría ayudar no sólo a mejorar la lectura de algunos pasajes sino también a su interpretación.

Por otro lado, la vinculación de los judíos con la magia aparece desde antiguo tanto en autores grecolatinos como en los cristianos hasta convertirse en un tópico literario en la antigüedad tardía. Baste recordar el pasaje de Plinio el Viejo como exponente de una opinión ampliamente compartida por otros autores: *Est et alia magices factio a Mose et Ianne et Lotape ac Iudaeis pendens, sed multis milibus annorum post Zoroastrem*.⁽¹⁴⁾ Justino, pese a su reluctancia a aceptar cualquier valor de la religión judía, admite que un exorcismo en el nombre del «Dios de Abrahán, de Isaac y de Jacob» puede ser eficaz.⁽¹⁵⁾ Y Orígenes corrobora que «tanto poder tienen esos nombres unidos al nombre divino, que utilizan esa fórmula no sólo

(11) Es decir si en lugar de los nombres semíticos se dice ὁ θεὸς πατρὸς ἐκλεκτοῦ τῆς ἡχοῦς, καὶ ὁ θεὸς τοῦ γέλωτος, καὶ ὁ θεὸς τοῦ περνιστοῦ. Nótese que γέλως es el nombre y significado de Isaac que propone Josefo (AJ I, 213) según la etimología popular y el juego de palabras subyacente en el texto hebreo de Gen. 17, 17-19.

(12) αὐτὸ τοῦτ' ἐστὶν αὐτοῦ τὸ σεμνότερον, Jámblico, *Myst* 254, 14.

(13) Cf. S. Lieberman, *Hellenism in Jewish Palestine*, Nueva York 1962, 68-82 y M. Schwab, *Vocabulaire de l'angéologie*, París 1897, 15.

(14) Plinio, *H. N.* XXX, 11. Para otros textos similares de los autores grecolatinos cf. N. Fernández Marcos, «La religión judía vista por los autores griegos y latinos», *Sefarad* XLI/1 (1981) 3-25 p. 7 n. 12.

(15) Justino, *Diálogo con Trifón*, LXXXV. 3: ἀλλ' εἰ ἄρα ἐξορκίζου τις ὑμῶν κατὰ τοῦ θεοῦ Ἀβραὰμ καὶ θεοῦ Ἰσαὰκ καὶ θεοῦ Ἰακώβ, ἵσως ὑποταγῆσεται.

el exorcista judío sino todos los que practican ensalmos y conjuros, pues semejante invocación y el uso del nombre divino se encuentra en muchos pasajes de los escritos mágicos como adecuado a estos hombres para sus exorcismos contra los demonios».⁽¹⁶⁾ Testimonio que ha encontrado una confirmación sorprendente en cuanto comenzaron a descubrirse los textos que voy a comentar. Por fin, el Concilio de Laodicea (ca. 364) llega a establecer casi una equiparación entre judaísmo y magia cuando prohíbe en el canon 36 a sacerdotes y clérigos practicar «la magia, los encantamientos, la astrología o fabricar las llamadas filacterias que son grilletas para sus almas».⁽¹⁷⁾

Al margen de la leyenda que mantuvo viva esta vinculación en la sociedad medieval y bien entrada la edad moderna,⁽¹⁸⁾ desde muy antiguo fueron los judíos portadores de un duende mágico alimentado por la singularidad de su religión y prácticas rituales, el hermetismo de su lengua y la procedencia oriental de sus creencias. Y aunque los enunciados de la Biblia condenan una y otra vez la práctica de la magia y la adivinación (cf. *Núm.* 23,23 y *Dt.* 18,10-12), no faltan relatos como el de la evocación de los manes de Samuel por la pitonisa de Endor (*I Sam.* 28) u otras narraciones de confrontación con los magos de los pueblos vecinos que suministraban abundante material a la imaginación del teurgo.⁽¹⁹⁾ A esto hay que añadir que los historiadores judeohelenísticos, en su afán de competir con las grandes figuras del pasado griego, llegan a atribuir la invención de las artes mágicas y de la escritura jeroglífica a Moisés y la invención de la astrología caldea a Abrahán.⁽²⁰⁾

Con todo, la transición de los escritos bíblicos, donde la magia desempeñó sorprendentemente un papel muy escaso, a la nueva situación que encontramos en los PMG se realiza a través de un eslabón intermedio constituido por los apócrifos y

(16) Orígenes, *Contra Celso* IV,33: ὧν (es decir de los patriarcas) τοσούτον δύναται τὰ ὀνόματα συναπτόμενα τῇ τοῦ θεοῦ προσηγορίᾳ, ὥς οὐ μόνον τοὺς ἀπὸ τοῦ ἔθνους χρῆσθαι ἐν ταῖς πρὸς θεὸν εὐχαῖς καὶ ἐν τῇ κατεπαύσειν δαίμονας τῇ ὁ θεὸς Ἀβραὰμ καὶ ὁ θεὸς Ἰσαὰκ καὶ ὁ θεὸς Ἰακώβ; ἀλλὰ γὰρ σχεδὸν καὶ πάντας τοὺς τὰ τῶν ἐπιδῶν καὶ μαγείων πραγματευομένους. Εὕρισκεται γὰρ ἐν τοῖς μαγικοῖς συγγράμμασι πολλαχοῦ ἡ τοιαύτη ἐπικλήσις καὶ παράληψις τοῦ θεοῦ ὀνόματος ὥς οἰκείου τοῖς ἀνδράσιν τούτοις εἰς τὰ κατὰ τῶν δαιμόνων.

(17) Cf. Mansi. II. 370 y M. Simon, *Verus Israel. Etude sur les relations entre chrétiens et juifs dans l'empire romain* (135-425), París 1948, 422-23.

(18) Cf. J. Trachtenberg, *Jewish Magic and Superstition. A Study in Folk Religion*, Nueva York 1975³ (publicado por primera vez en 1939).

(19) A. Lefèvre, *La Bible et la magie* en DBS V, 732-39.

(20) Cf. N. Fernández Marcos, «Interpretaciones helenísticas del pasado de Israel», *Cuadernos de Filología Clásica* VIII (1975) 157-83, pp. 168-74.

pseudoepígrafos del AT.⁽²¹⁾ En algunos escritos apocalípticos como *I Enoc* 8, la magia, los encantamientos y el mecanismo para desembarazarse de ellos, figuran entre las artes que enseñaron a los hombres los ángeles caídos después de unirse con las hijas de la raza humana.⁽²²⁾ Este es un momento de la religión judía en el que los nombres de ángeles (que tan generosa acogida encuentran en los PMG) se multiplican, así como sus diversas funciones entre las que destaca su conexión con las esferas celestes, el mundo de la astrología, metereología y la geografía mítica del más allá.

Esta proliferación de seres intermedios es una consecuencia de la transcendentalización del dios judío cuyo nombre llega a convertirse en impronunciable siendo sustituido por el de Adonai, que en su origen era un simple apelativo, «señor». Este hecho tendrá consecuencias para su utilización en la magia, porque precisamente la difusión de los nombres de Yahweh y Yao (forma popular de Yahweh desde antiguo) como nombres mágicos entre poblaciones no judías y semijudías coincide con la prohibición de su pronunciación en los círculos judíos ortodoxos.⁽²³⁾ Paradójicamente, una consecuencia imprevista del respeto sacral con que Israel rodea al nombre divino haciéndole impronunciable, es que se convertirá por reacción, como veremos enseguida, en la palabra mágica por excelencia a cuya pronunciación se atribuirán poderes extraordinarios.⁽²⁴⁾

En la época postbíblica la insistencia con que el Talmud habla de la magia prueba que ésta era de una actualidad sangrante. La monografía de Blau sobre la antigua magia judía que se concentra primordialmente en este período nos excusa de entrar ahora en detalles.⁽²⁵⁾ Para Geller los exorcismos del NT y los que se encuentran en el Talmud y en las vasijas de encantamientos arameos forman un único género desde el punto de vista literario.⁽²⁶⁾ Sólo falta, pues, completar esta visión de la magia judía en la antigüedad tardía con los datos dispersos de los PMG y a ellos me vuelvo ahora sin el afán de ser exhaustivo pero sí con la esperanza de obtener unos resultados mucho más precisos a través del análisis del *Tetragrammaton* y otros nombres del dios hebreo, de los nombres de ángeles y demonios de procedencia judía, de los personajes bíblicos y de los principales ciclos de la historia de Israel que allí se mencionan. Terminaré con algunas consideraciones sobre la repercusión de estos análisis en la imagen de las comunidades judías de la diáspora, sobre todo en el Egipto romano.

(21) O. Eissfeldt, *Yahwe-Name und Zaubrewesen. Ein Beitrag zur Frage «Religion und Magie»*, en «Otto Eissfeldt Kleine Schriften» I (ed. R. Sellheim y F. Maass) Tübinga 1962, 150-71, p. 158.

(22) Cf. *I Enoc* VIII, 3 en M. Black (ed.), *Apocalypsis Henochi Graece*, Leiden 1970.

(23) O. Eissfeldt, o.c., 167.

(24) W. Bousset-H. Gressmann, *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter*, Tübinga 1966⁴, 339-40.

(25) L. Blau, *Das altjüdische Zaubrewesen*, Budapest 1898 (reimpresión en Graz (Austria) 1974).

(26) Sobre estas últimas cf. Charles D. Isbell, *Corpus of the Aramaic Incantation Bowls*, Misula Mont. 1975. Y sobre esta literatura como género literario J. Geller, «Jesus' Theurgic Powers: Parallels in the Talmud and Incantation Bowls», *JJS* 28 (1977) 127-40, p. 155.

1. El uso del 'Tetragrammaton'

Hemos visto cómo en el judaísmo se observa un proceso restrictivo en el uso del nombre divino, en especial a partir del s. III a.C. Esta tendencia a evitar la pronunciación del nombre de Yahweh se manifiesta en algunos libros bíblicos tardíos y en la mayoría de los escritos pseudoepigráficos⁽²⁷⁾. Filón constata el hecho de que en su tiempo la pronunciación del nombre de Dios estaba limitada al ámbito del Templo (*Vida de Moisés* II,114) y Josefo, aunque conoce su pronunciación correcta, añade acto seguido que no puede hablar de él (*AJ* II,12,4). Las noticias rabínicas apuntan en la misma dirección de una paulatina desaparición del uso del nombre divino, sobre todo a partir de la destrucción del Templo en el 70 d.C.⁽²⁸⁾ De modo que el nombre de יהוה se convierte en lo que los judíos llaman *qěre' perpetuum*, es decir, una especie de clave o cifra pronunciada siempre en la lectura de un texto hebreo como Adonai. Este signo, transmitido tal cual en textos bíblicos griegos, en especial en manuscritos hexaplares, dará origen a la curiosa lectura ΠΙΠΙ como comenta Jerónimo en su carta a Marcela.⁽²⁹⁾

Pues bien, en los PMG encontramos diversas alusiones al *Tetragrammaton*, algunas de las cuales, en mi opinión, han pasado inadvertidas para los estudiosos. En el *Gran Papiro Mágico de París*, escrito en copto y griego, se puede leer al comienzo una invocación en la que, entre otros dioses, se menciona a ABPA ABPA ΣΑΒΑΩΘ, expresión que con gran verosimilitud hace referencia al *Tetragrammaton*.⁽³⁰⁾ Que ésto es así lo confirma el hecho de que en una invocación mágica del rey Pitis dentro del mismo papiro (IV,1980), aparece la misma alusión, esta vez en griego, seguida de cuatro voces mágicas entre las que figura Ἰδω: ὅτι ἐπικαλοῦμαι τετραμερές σου τοῦνομα («te invoco a tí, nombre cuatripartito»).

En una receta para hacer confesar un secreto a una mujer en sueños (νυκτοῶλημα) entre otras palabras y signos mágicos se incluye ιαυ ιαυ que con gran probabilidad alude al nombre divino entre los hebreos (VII,416).

Pero sin duda la alusión más clara al *Tetragrammaton* se oculta bajo la invocación de «aquel que reside en la lámina de oro», velada referencia a la inscripción con las cuatro consonantes hebreas del nombre de Yahweh que llevaba el Sumo Sacerdote grabadas en oro en el frontal de la tiara.⁽³¹⁾ Tres veces aparece esta epiclesis. En una receta eficaz par salvar de todos los peligros hasta la muerte: «A tí te in-

(27) O. Eissfeldt, o.c., 162-63.

(28) «En el Templo se pronuncia el nombre de Dios tal como se escribe (es decir Yahweh), pero en el campo según se nombra (es decir Adonai)», *Soṭa*, VII, 6.

(29) PG XXI, 429: «Nouum τετραγράμμον quod ἀνεκφώνητον id est ineffabile putaue-runt, quod his litteris scribitur Iod, He, Vav, He. Quod quidam non intelligentes propter elemen-torum similitudinem cum in Graecis libris repererint, ΠΙΠΙ legere consueuerunt».

(30) En efecto ṯarba ṯah = «cuatro» en hebreo, IV,20. Todas las citas de los PMG que siguen a conti-nuación están tomadas de la edición de K. Preisendanz mencionada en n. 1). La primera cifra indica el número de orden del papiro en dicha edición y la segunda, la línea.

(31) Cf. Ex. 28, 36 y Filón, *Vida de Moisés*, II, 114.

voco que habitas en la lámina de oro, junto al que arde sin cesar la lámpara inextinguible, dios grande que apareció en todo el mundo, que destella en Jerusalén».⁽³²⁾ Esta alusión al fuego inextinguible de Jerusalén, que se repite en IV,3070-71 en otra receta en la que el marchamo judío es inconfundible, nos traslada a una época anterior a la destrucción del Templo (70 d.C.) y es un indicio de que en estos papiros se han incorporado materiales mucho más antiguos.⁽³³⁾ La conexión de esta fórmula con el *Tetragrammaton* queda fuera de toda duda con una lectura atenta del párrafo que sobre los nombres divinos transmiten algunos manuscritos de Septuaginta al comienzo del Octateuco y que probablemente se deba a Orígenes: ἕτερον δὲ τι παρὰ ταῦτά ἐστι τὸ τετραγράμματον, ἀνεκφώνητον ὃν καὶ παρ' ἑβραίοις, ὃ καταχρηστικῶς παρὰ μὲν αὐτοῖς ἁδωναὶ καλεῖται παρὰ δὲ ἡμῶν κύριος. τοῦτο δὲ φασιν ἐπὶ τῇ πετάλῃ τῇ χρυσῇ τῇ ἐπὶ τοῦ μετώπου τοῦ ἀρχιερέως γεγράφθαι κατὰ τὸ ἐν τῇ νόμῳ εἰρημένον· ἐκτύπωμα σφραγίδος, ἀγλᾶσμα κυρίου· ἡ ἰηϞ.⁽³⁴⁾

Una prescripción para aplacar la cólera y atraer la calma y el sosiego termina con la invocación del «nombre verdadero –*uoces magicae*– pronuncia este nombre sobre la lámina» (*uoces magicae* empezando por 'Ιᾶω (IX,16-17). La misma alusión a la lámina de oro aparece en una iniciación (τελετή) del *Papiro de Leiden*, unida a la transcripción del *Tetragrammaton*: «ésta es la iniciación de la lámina de oro que se chupa mientras se dice 'Ιαῖα (*uoces magicae*) ...está escrito en la lámina de oro para chupar las siete vocales» (XIII,890.899). Estas cuatro vocales griegas, que equivalen a las cuatro consonantes hebreas del nombre de Yahweh, figuran también en una fórmula para separar marido y mujer (XII,370).

Una serie de recetas para lograr hacerse invisible, para juntar hombre a mujer y para separarlos, para librarse de un veneno, para conjurar teúrgicamente al dios solar, para matar una serpiente, para resucitar un muerto, para pisar encima de un cocodrilo, extinguir un fuego o mantenerlo vivo, para enviar un sueño, han de ir acompañadas de la pronunciación del nombre, según la prescripción: «dí el nombre (λέγε τὸ ὄνομα), una vez, tres veces, siete veces» (XIII,236-318). Se trata, como

(32) ἐπικαλοῦμαι σε τὸν ἐν τῇ χρυσῇ πετάλῃ, ᾧ ὁ ἄβυσσος λύχνος διηνεκῶς παραίδεται, ὁ μέγας θεός, ὁ φανείς ἐν ὅλῃ τῇ κόσμῳ, κατὰ 'Ιερουσαλὴμ μαρμαίρων (IV,1219-21).

(33) Algunos de ellos escritos con gran probabilidad originariamente en hebreo, cf. J. Schwartz, *Papyri Magicae Graecae und Magische Gemmen*, en «Die Orientalischen Religionen im Römerreich» (ed. Maarten J. Vermaseren) Leiden 1981, 485-509, p. 503.

(34) «Además de éstos otro es el *Tetragrammaton*, también impronunciable entre los hebreos, que por un mal uso lo llaman 'adonai', pero nosotros lo llamamos 'señor'. Dicen que estaba escrito sobre la lámina de oro en el frontal del Sumo Sacerdote conforme a lo dicho en la Ley: «Grabado de un sello, consagración del Señor, Yahweh». Cf. N. Fernández Marcos, *ἱᾶῶ, ἔσερεῖ, ἁῖᾶ* y otros nombres de Dios entre los hebreos», *Sefarad* XXXV/1-2 (1975) 91-106, pp. 91-92. Sobre la atribución a Orígenes, cf. R. Devreese, *Introduction à l'étude des manuscrits grecs*, París 1954, 110. El párrafo se refiere a Ex. 28,36 según Septuaginta.

ya observó Jacoby,⁽³⁵⁾ del nombre divino de los hebreos, pues ésta es una de las circunlocuciones empleadas en el judaísmo tardío para evitar su pronunciación.⁽³⁶⁾ Prueba de ello es que en el mismo papiro (XIII,453) entre dos nombres divinos nos encontramos la misma expresión, esta vez en hebreo transcrito al griego: 'Αδωναϊ, Βασημμ, 'Ιᾷω equivalente a la fórmula «Adonai, en el nombre de Yahweh».

Probablemente como alusión velada al *Tetragrammaton* hay que entender también las expresiones «el gran nombre de Jerusalén», «el nombre inefable del gran dios» (XIII,998-99), «el carácter inefable» (XIII,1022), «el nombre oculto» del que se habla en el conjuro del papiro I,217 y al que siguen palabras mágicas entre las que se encuentran los nombres de Abrahán, Isaac y Josías, o la invocación que se repite en XII,240 «escúchame, Señor, que tienes nombre oculto impronunciable». En cambio otra categoría de epítetos divinos, como «el que nadie conoce» (XIII,845) son más bien reminiscencias de antiguas plegarias procedentes de círculos gnósticos.

2. Yao nombre mágico por excelencia

El uso de la grafía 'Ιᾷω para Yahweh se remonta a un período de la transmisión de la Biblia Griega en que este nombre todavía no había sido sustituido por el de κύριος; período anterior por tanto a los textos judíos que previenen contra la pronunciación del nombre divino. Está documentado en una pasaje de Levítico-Septuaginta perteneciente a finales del s. I a.C. o comienzos del s. I d.C., descubierto en la cueva 4 de Qumran.⁽³⁷⁾ Conocen el nombre de Yao los autores grecolatinos; en concreto, es citado por Varrón y Diodoro Sículo en el s. I a.C.⁽³⁸⁾ Sin embargo, en las listas de nombres divinos que transmiten los Padres de la Iglesia ya no aparece en su forma íntegra sino sólo abreviado en Ἰᾷ, fenómeno que hay que entender como un exponente de la desaparición paulatina de su pronunciación completa tal como se encontraba escrito (*qetib*) y su sustitución por la abreviatura Ἰᾷ o por el *qēre' perpetuum* Adonai.⁽³⁹⁾

En los PMG es el nombre divino más citado tanto en secuencias de voces mágicas como en otras invocaciones de contenidos semánticos fácilmente identificables. No sabemos si en esta difusión del nombre de 'Ιᾷω desempeñó un papel importante su asociación fonética con 'Ιᾷκχος, apelativo de Dioniso, o más bien influyeron especulaciones sincretistas comparables a las del oráculo de Apolo Clario

(35) En K. Preisendanz, *Papyri Graecae Magicae*, II, 216.

(36) W. Bousset-H. Gressmann, *o.c.*, 309 y 349-50.

(37) Patrick W. Skehan, «The Divine Name at Qumran, in the Masada Scroll, and in the Septuagint», *Boletín de la IOSCS* 13 (1980) 14-44, pp. 28-29.

(38) N. Fernández Marcos, «La religión judía...», 14-15.

(39) N. Fernández Marcos, «Ἰᾷϵ, ἑσερεῖ, ἄϋᾷ», 94.

en Colofón, a quien se le atribuía la sentencia de que Yao era el dios supremo, en el invierno Hades, en primavera Zeus, en verano Helios y en otoño Dioniso.⁽⁴⁰⁾ El hecho es que algunos autores grecolatinos identifican también al dios de los judíos con Dioniso⁽⁴¹⁾ y que un filtro amoroso muy apropiado para conseguir un amor de por vida interpela al vino invocándolo como las «entrañas de Yao»: σὺ εἶ οἶνος, οὐκ εἶ οἶνος, ἀλλὰ τὰ σπλάγχνα τοῦ Ὀσέρεως, τὰ σπλάγχνα τοῦ Ἰάω (VII,646).

En la *Cosmopoia* de Leiden, singular ejemplo de creación por la risa según el esquema septenario, tanto en la recensión larga como en la abreviada se narra la creación de esta divinidad, un dios supremo que puso orden en el firmamento: surge del eco que produjo la pronunciación de su nombre Yao contra la tierra (XIII,200 y 540). Se le invoca a veces con atributos tomados de la lengua de LXX «dios supremo, señor fuerte, muy poderoso Yao (*uoces magicae*), el que es»⁽⁴²⁾; «el que ha hecho el universo entero» (VII,760); «el grande, santo y que está sobre todas las cosas» (XII,208); «el dios más alto» τοῦ ὑψίστου θεοῦ Ἰάω (XII,24). Otras veces en cambio se le llama «demon supremo» (V,315 y XV,15) «demon del gran dios» (XIII,815) y, lo que es más sorprendente, en un himno mágico para conjurar a Apolo aparece invocado como «primer ángel del gran Zeus»⁽⁴³⁾ y como «ángel de fuego de Zeus» en un ensalmo dirigido al sol (III,211).

Vale la pena destacar los dos contextos principales en los que se inserta tanto por su frecuencia como por las connotaciones asociativas que evoca. Estos son las secuencias de palabras mágicas y las listas de otros nombres divinos, generalmente judíos, los llamados μεγάλα ὀνόματα. En las series de *uoces magicae* se le puede identificar llanamente en más de cincuenta ocasiones, sin contar su presencia disimulada en las posibles permutaciones de letras (p.e. αἰω), fenómenos de palíndromo y otras ingeniosas combinaciones que pertenecen al código usual de magos y teurgos, pero cuyas claves de desciframiento las más de las veces se nos escapan. Entre los nombres grandes y poderosos que suelen concurrir con Yao en la evocación, embrujamiento o maleficio destacan Sabaot, Adonai y Abraxas⁽⁴⁴⁾ junto a otros βαρβαρικά ὀνόματα como αβλαναθαναλβα ο ακραμμαχαμαρει para los que no se ha encontrado aún etimología satisfactoria salvo el truco de la palin-

(40) M. P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, II, 457-58.

(41) N. Fernández Marcos, «La religión judía...», 16-19.

(42) XIII,1021-22. La última formulación ὁ ὦν coincide con el nombre revelado por Yahweh a Moisés en Ex. 3,14 según la Septuaginta.

(43) ἄγγελε πρῶτε (θε)οῦ, ἑηνὸς μεγάλου, Ἰάω. Cf. I,300.

(44) Cf. III,76-77; IV,60-61; VII,649; XII,75; XXXVI,350-51. Junto al equivalente isoséfico de Abraxas, τξε, aparece en VIII,61.

dromía en el primero de ellos y el hecho de que la parte central de esta cadena escrita tenga sentido en semítico.⁽⁴⁵⁾ El significado de estas fórmulas tenía que permanecer oculto tanto para el mago como para el cliente que solicitaba la receta.

Sí podemos colegir en cambio que el elevado uso de 'Ιᾷω en los PMG está relacionado con las virtudes mágicas atribuidas a las siete vocales griegas equiparables a las que poseen las cuatro consonantes del nombre divino en hebreo. En las fórmulas arameas de encantamiento encontramos combinaciones parecidas de esas cuatro consonantes en contextos mágicos.⁽⁴⁶⁾ Pues bien, en algunos sistemas gnósticos se suponía que la combinación de las siete vocales griegas, aparte de englobar uno de los títulos empleados por los hebreos para el dios supremo, condensaban en sí todos los nombres de la divinidad y en consecuencia eran de una eficacia irresistible al ser proferidas.⁽⁴⁷⁾ En los PMG figuran en todas las posiciones imaginables y en series combinatorias que pocas veces conseguimos desvelar.⁽⁴⁸⁾ El ἑπταγράμματον compuesto por la serie completa de vocales griegas comenzando por 'Ιᾷω se encuentra en XII,189 ('Ιᾷωυεη). El recurso a la palindromía con el nombre de 'Ιᾷω ('Ιᾷωι) se encuentra en IV,1000 y VII,520 en series de *uoces magicae*. Se creía que con esta inversión se podía provocar la retirada de los demonios o invalidar los efectos de la ligadura mágica. La *gematria* o ἰσοψηφία conocida y utilizada por los judíos como procedimiento hermeneútico reaparece también en los PMG y en los amuletos apotropaicos. El ejemplo más conocido es el de 'Αβρασξ cuyo valor numérico en griego corresponde a 365 = los días del año, pero no faltan otros casos en que se opera analógicamente con el guarismo de las letras.⁽⁴⁹⁾ Uno de los más curiosos es el nombre semítico frecuentemente mencionado 'Αβραθιᾶω = «cuatro veces 'Ιᾷω»⁽⁵⁰⁾ porque equivale a su vez al nombre divino de doce letras conocido por la tradición judía.⁽⁵¹⁾

Si atendemos a los contextos literarios más amplios figura en un ensalmo para conseguir un conocimiento anticipado (III,266); forma parte de una cadena de palabras mágicas escritas sobre la cabeza de una figurilla de mujer a la que se quiere fascinar mediante un hechizo amoroso (IV,305); se le invoca como «el gran viviente eterno, terrible de ver y terrible de escuchar» (V,175-76) en una receta para descubrir al ladrón. A continuación en un filtro preparado con materia mágica diversa que incluye lengua de rana, rama de laurel y queso de cabra se inserta, para adherir al bebedizo, el siguiente ensalmo: «Señor Yao, portador de luz, entrega al ladrón

(45) Cf. Schwab, *Vocabulaire de l'angélologie*, 271 y Schwartz, *Papyri...*, 505.

(46) Ch. D. Isbell, *o.c.*, fórmula 69, p. 150.

(47) Cf. E. A. Wallis Budge, *Egyptian Magic*, Londres 1899, 57-58. Estas vocales desempeñarán más tarde un papel importante en la mística judía y en la cábala, cf. Blau, *o.c.*, 134 y 141.

(48) Cf. XIII,105-10 y XIX; E. A. Wallis Budge, *o.c.*, 178-79 y L. Blau, *o.c.*, 141-45.

(49) L. Blau, *o.c.*, 143.

(50) Cf. n. 30. Cf. 'Αβραθιᾶω (IV,990.1000.1076); 'Αβραθιᾶω (VI,36; XIII,146 y XXXVI,309).

(51) Tratado *Kidušim* 71a: «Al principio se transmitía el nombre divino de doce letras a cualquiera; pero desde que aumentaron los depravados se transmitió sólo a los sacerdotes honestos».

que ando buscando». Y si alguno de aquéllos a los que se ofreciese la pócima no la pudiera tragar, ése es el ladrón (V,207-09). En un amuleto (φυλακτήριον) contra los escalofríos de la fiebre (ῥιγοπυρετιον) diurna se ha de escribir su nombre junto al de Sabaot y Adonai (VII,220), lo mismo que en otro remedio profiláctico contra la amenaza de sueños ominosos y de los espíritus aéreos (VII,311). El atributo de Yao 'lucífero' (φωσφορε) nos traslada a algunos ejemplos de licnomancia en los que es conjurado con epítetos similares como περιφεγγῆ, ἄδρατον φωτός γεννητορα (IV,963-64). Este caso de licnomancia para conseguir una visión de la divinidad invocada llamó la atención de Nilsson quien la describe brevemente en su *Historia de la Religión Griega*.⁽⁵²⁾ Pero hay otro ejemplo dentro de los PMG que nos da más cumplida cuenta del procedimiento empleado, introduciéndonos en el ambiente espectral de una sesión ocultista: Se enciende un candelabro de determinadas características en una habitación, se quema incienso y sarmientos secos. El muchacho que actuará de medium ha de ser puro e inocente. Se pronuncia la fórmula del conjuro que incluye el nombre de Yao y la epiclesis para que el medium entre en trance (κατασπασθῆναι) y contemple todos los dioses que se aproximan al oráculo. Entre ellos se menciona también a Hermes Trismégisto (ὁ μεγαλοφρων θεός, τρισμέγας Ἑρμῆς). La invocación sube de tono, vuelven a aflorar los nombres de Yao, Elohim y otra cadena de palabras mágicas probablemente en un conjuro semitonado (ὅτι ᾗδων καλῶ). Se conmina «al dios que cabalga sobre la luz inmaculada» para que se aparezca al interesado y al medium, su vidente (τῷ ἐποπτῇ σου). Cuando el muchacho diga «veo a tu señor en la luz» se ha de decir «santo (*uoces magicae*)». Y él responderá: «pregunta» (VII,540-77).

Este era el momento, una vez conseguida la aparición teúrgica, de iniciar la consulta oracular. El procedimiento no dista mucho de otros casos de consulta por necromancia o hidromancia en los que también se suele utilizar un medium.⁽⁵³⁾

Yao se hace presente en los contextos más aberrantes y peregrinos: En una receta para hacer volver a la mujer infiel se tomará una lámpara de siete brazos y se formará una mecha con el material de una nave que sufrió naufragio escribiendo sobre la primera mecha Yao, sobre la segunda Adonai y así hasta siete nombres divinos. Se invocará a todos los grandes dioses en favor de la impía que ha osado decir: «Yao no tiene costillas». El marido precisa a continuación: «no soy yo quien lo dice

(52) M. P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, II, 508.

(53) Un caso de necromancia se transmite en la Biblia cuando la pitonisa de Endor evoca el espíritu de Samuel (*I Sam.*, 28). Para la hidromancia y sus métodos cf. Nilsson, *o.c.*, II, 509. Sobre el uso de los mediums en la teúrgia cf. Dodds, *o.c.*, 278-83. Al comienzo de la evocación que hemos comentado se mencionaba el candelabro y en la receta que glosamos a continuación se especifica que es de siete brazos. Sabido es que el candelabro, en el que los mismos judíos veían a veces la imagen de los siete planetas, estaba dotado de poder apotropaico en la mentalidad popular al igual que las filacterias y los *tefilim*. Cf. Simon, *Verus Israel*, 414 y 422.

sino esa impía. Por eso traédmela encendida, sometida, que no concilie el sueño hasta que vuelva a mí». Todo esto habrá de repetirse siete veces (VII,589-612). Para acompañar un filtro amoroso escribirás sobre un papiro hierático: «Yao (*uoces magicae*) que me ame a mí fulano, fulana hija de mengano al beber el bebedizo» (VII,970-72); se halla también en un sortilegio infalible para forzar a una mujer a seguirle desde el momento en que la toque (VII,977). Erotismo, pasión y celos son aliados incondicionales del mago como se comprueba por el papel que desempeñan en maleficios y encantamientos: En una invocación a Helios con el fin de obtener el favor de los hombres pero en especial el de una mujer, el mago quiere aparecer ante ella bello como Yao, rico como Sabaot, ser amado como Lailam... Por todo ello quedará muy agradecido a la divinidad (XXIIa,24-26). En otro hechizo para atraer a la amada se conmina a Hecate a que la persiga hasta traérsela al mago, «porque tengo en mi derecha las dos serpientes y la victoria de Yao Sabaot», para que le ame, sea consumida y atormentada de amor hacia él.⁽⁵⁴⁾

3. Más nombres divinos hebreos

Después de Yao, los nombres divinos más recurrentes en las invocaciones, preparados eficaces y hechizos de teurgos y goetas son el de Sabaot y Adonai y en grado menor el de Elohim. Como un índice del grado de incorporación de algunos de estos nombres al sistema griego hay que resaltar el hecho de que Adonai aparece declinado en varias ocasiones (ὁ μέγας θεὸς Ἀδωναῖ IV,1560; ὁρκίζω σε, νεκυδαίμονα, κατὰ τοῦ Ἀδωναίου Σαβ (αωθ) XVI.10). Junto con Elohim, ambos declinados, afloran como atributos del dios Helios-Apolo en un himno de inspiración griega y estructura estrófica que se inicia con la conocida epiclesis Ἄναξ Ἀπόλλων...κράτιστον Ἀδωναῖον, ὁρκίζω δύνοντα καὶ ἀντέλλοντα Ἐλωαῖον (I,311). Obviamente figuran en las cadenas de *uoces magicae* y cuentan entre los μεγάλα ὀνόματα en recetas poderosas contra todo tipo de maleficio, mal de ojo, atadura de ensalmo o malas artes de un demon (IV,1570-86.1626), desde el conjuro solemne al dios de todas las cosas, de fuerte impronta judía, en el que se reclama favor, victoria y poderes mágicos contra todo «por la fuerza de Yao, la energía de Sabaot, el manto de Eloie, el poderío de Adonai y la corona de Adonai» (XXXV,20-21), hasta la más sencilla demanda de salud, como la que transmite el amuleto de Heracleópolis Magna: «Señor Sabaot, aparta de mí la enfermedad, por favor, quítame el dolor de cabeza» (XVIIIa).⁽⁵⁵⁾

(54) Cf. XXXVI,189-200. Sobre el erotismo en los PMG no hace mucho que se ha escrito una tesis doctoral (David Fr. Moke, *Eroticism in the Greek Magical Papyri. Selected Studies*. Diss. Univ. de Minnesota 1975) que desgraciadamente no he podido consultar más que a través de alguna reseña crítica de la obra.

(55) Cf. XVIIIa o en un amuleto similar contra la fiebre, XLIII,10-15.

En una receta contra los escalofríos de la fiebre se pronunciará siete veces el nombre de Sabaot mientras se unge al paciente con aceite desde el *os sacrum* hasta los pies (VII,212). Como afirma Nilsson, gran parte de la finalidad de la magia consiste en romper el determinismo y la suerte inexorable de la *Heimarmene*.⁽⁵⁶⁾ Pues bien, a este dios acéfalo que está constituido por encima de la Necesidad (*Ἄνδγκη*) se le llama Yaeo, Sabaot, Adonai (VIII,95-96). Al espíritu de un difunto (*νεκῶδαϊμων*) se le conjura por Adonai Sabaot para que la sangre de Serapión se seque de amor, deseo, dolor, por Dióscoro; cumpla todos sus deseos y lo ame sin cesar hasta que llegue al Hades (XVI,10-17). Semejante encantación se dirige a Adonai para que abraza el corazón de Ammonio de pasión por Serapiaco: «Llévalo a cabo, Adonai, dios supremo que portas el verdadero nombre».⁽⁵⁷⁾ Forman parte de una receta maravillosa para ablandar la cólera, obtener favor y triunfar en los pleitos; de ella se dice que es eficaz incluso contra los reyes y que no hay remedio mejor. Los nombres omnipotentes que han de inscribirse sobre una lámina de plata son: Yao, Sabaot, Adonai, Eloai, Abraxas (XXXV,36-45).

Respecto a los restantes nombres divinos hebreos mencionados por los Padres y el opúsculo antes citado hasta el número de diez⁽⁵⁸⁾ hay que ser más cautos en admitirlos dentro de los PMG, sobre todo si se detectan entre grupos de *uoces magicae* y sin contexto específicamente judío, pues desconocemos las claves que subyacen en la mayoría de las combinaciones de letras que allí encontramos. Con todo, hay que admitir la presencia de *Ἰαβ* no sólo cuando aparece aislado (una vez en un amuleto contra la fiebre, XLVII,1) sino también por la frecuencia con que emerge formando la segunda parte de nombres teóforos de ángeles y arcángeles.⁽⁵⁹⁾ Lo mismo se diga de *Ἰαβε*, pronunciación samaritana del nombre divino, según el testimonio de Epifanio y Teodoreto.⁽⁶⁰⁾ Figura en secuencias de palabras mágicas (IV,1186 y XIII,3: *Ἰαβαλ*) y muy probablemente bajo la forma *Ἰαβαυ* (I,152), *Ἰαβουχ* *Ἰαβωχ* (IV,2205) y *Ἰαβω*.⁽⁶¹⁾ No olvidemos que así como estas deformaciones serían impensables en el seno de una comunidad judía donde se transmite con fidelidad la pronunciación correcta, son perfectamente explicables una vez que estos nombres se incorporan a textos mágicos usados también por no judíos. A esto hay que añadir que el nombre de *Ἰαβε* aparece suficientemente atestiguado en el compuesto *Ἰαβεζεβουθ* en diversos sortilegios (IV,1800.2000) y en una atadura mágica (VII,420). Este teóforo es tanto más chocante cuanto que los testimonios

(56) M. P. Nilsson, *Die Religion in den griechischen Zauberpapyri*, 32.

(57) XXXIIa: *διδ, Ἰαδωναλ, ὑψιστε θεῶν, οὗ ἐ(σ)τιν τὸ ὄνομα τὸ ἄληθινόν, δλωκε, Ἰαδωναλ*.

(58) Cf. N. Fernández Marcos, «*Ἰαβε, ἐσερεε, ἄϊα*», 94.

(59) Cf. XLIII y XLIV.

(60) G. A. Deissmann, *o.c.*, 13, y N. Fernández Marcos, *o.c.*, 104.

(61) Cf. XIc. 1.6 en un conjuro para unir dos corazones: *ἐξορκίζω σε τὸν Ἰαβω θεόν*. Las formas *Ἰαβουχ* *Ἰαβωχ* (IV,2205) las acepta Jacoby como referidas a Yaweh en el aparato de la edición.

que poseemos de esta oscura divinidad semítica de origen filisteo están compuesto por Baal y no por Yahwēh.⁽⁶²⁾

Sin embargo, el hecho de que se encuentren en algunas cadenas de palabras mágicas articuladas en combinaciones de dos, tres, cuatro y cinco vocales, series que coinciden con nombres divinos como ἰαῖε, ἄτα⁽⁶³⁾ tanto puede ser fruto del azar como pálidas evocaciones de nombres bíblicos. Es más, esta cuestión carece de interés para el mago, ajeno e indiferente al sentido y equivalencia semántica de sus proluções. Lo que de verdad le importa es la aplicación mecánica de la fórmula secreta que automáticamente producirá su efecto en virtud de esa simpatía universal y oculta entre los elementos que trasciende el área de los significados. Quiero no obstante llamar la atención sobre el nombre ἄνοκ ο ἄνοχ que aparece en más de una ocasión⁽⁶⁴⁾ pero sobre todo en dos filtros amorosos asociados con Λαῖλαμ y para ser pronunciados mientras se besa.⁽⁶⁵⁾ Probablemente se trata del pronombre personal hebreo que Aquila traduce regularmente por ἐγώ ἐμυ⁽⁶⁶⁾, tan frecuente en las frases nominales que tienen a Dios por sujeto y convertido en fórmula de confesión divina en las aretologías helenísticas, en especial en las de Isis.⁽⁶⁷⁾ Si aceptamos además que en Λαῖλαμ puede estar subyacente la expresión hebrea, ל'olam, traducida en griego por εἰς τὸν αἰῶνα,⁽⁶⁸⁾ puede ser que hayamos vislumbrado algunas de las asociaciones vinculadas originariamente con este ensalmo desde su primera redacción tal vez en hebreo.

Aunque los papiros mágicos cristianos quedan fuera de mi consideración por ser muy escasos, a pesar de que paradójicamente el cristianismo predominaba en el Egipto del s. IV, no me resisto a pasar por alto la aparición de ΑΩ, en conexión con

(62) Cf. 2 Re. 1. 2. 6 traducido por LXX como Βααλ μυῖαν, divinidad de las moscas (cf. Ζεὺς Ἀπομυιος y θεὸς Μυλαγρος en Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, II, 198) y explicado en Mt. 12,24 como «príncipe de los demonios». Me parece más verosímil esta conexión que la explicación dada por Deissmann, o.c., 15, según la cual ζεβουθ sería una corrupción de *šēbā'ot*. El mismo Deissmann reconoce que su explicación no es del todo satisfactoria: «Eine Schwierigkeit bleibt immerhin der Wegfall des ā vor ōth in der Aussprache», o.c., 16. Sobre la conexión entre demonismo y magia cf. H. L. Strack-P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, I, Munich 1922, 631-634 y Bousset-Gressmann, o.c., 336-41.

(63) ἰαῖε se registra en II,131, y ἄτα en IV,3020 y XIII,332. Sin embargo llama la atención que en ningún contexto hayamos podido identificar un nombre divino como σαδδαῖ que, procedente de la Biblia, se hizo clásico entre los Padres de la Iglesia, cf. N. Fernández Marcos, «ἰαῖε, ἐσερεε, ἄτα», 94.

(64) Cf. XIII,190; XIV,13; XIX.

(65) ἄνοκ (uoces magicae) Λαῖλαμ, cf. VII,405.663.

(66) D. Barthélemy, «Les Devanciers d'Aquila», *VTS X* (1963) 69-78.

(67) M. P. Nilsson, o.c., II, 600-04.

(68) M. Schwab. o.c., 296.

los nombres divinos, en un amuleto entre los nombres de Jesús, Adonai, Elohim.⁽⁶⁹⁾ Aparte de incluir la primera y última letra del alfabeto griego, conjunción fascinante para las especulaciones numéricas, la asociación con Yao, por su posición en la secuencia es evidente. La primera y última letra del alfabeto hebreo ya se habían convertido en símbolo de la Šekiná en la literatura rabínica. La misma significación pudo ser atribuida por los judíos de la diáspora a las letras inicial y final del alfabeto griego, incluso antes de la redacción del Apocalipsis de Juan en donde se designa a Jesús precisamente con este nombre. Alfa y Omega.⁽⁷¹⁾

4. Angeles y demonios, arcángeles y decanos

Decano (δεκανός) en el contexto mágico-religioso de la antigüedad tardía, es un término técnico, astronómico-astrológico para una divinidad que domina sobre diez grados del Zodíaco.⁽⁷¹⁾ En los PMG aparecen decanos junto a ángeles y arcángeles en invocaciones a Helios como señor y creador del cosmos o como Helios-Aion.⁽⁷²⁾ Naturalmente que a lo largo de estos textos muchas veces se mencionan a ángeles y arcángeles en constelaciones de creencias típicamente helénicas —como ὁ ἀγαθοφύρορ ἄγγελος παρεστῶς τῇ Τύχῃ (IV,3166) en un remedio para proteger la casa, o el «ángel sagrado» o paredro en una invocación a Afrodita Urania (VII,884)— o simplemente astrológicas como «los santos mensajeros del sol» en una invocación a Helios (IV,1931). Pero decanos, ángeles y demonios llegan a convertirse en sinónimos⁽⁷³⁾ y hay momentos en que, aparte de mencionarse a ángeles con nombres inequívocamente semíticos, el contexto de exorcismo delata aún más su procedencia. Muchos de estos nombres son conocidos por la tradición hebrea apocalíptica y los escritos pseudoepigráficos que desarrollan una angeología incontrolada.⁽⁷⁴⁾ Otros pueden ser identificados con ayuda de fuentes judías más tardías.⁽⁷⁵⁾ Un buen testimonio de lo que Nilsson ha llamado la «demonización de la religión»,⁽⁷⁶⁾ por la que se repuebla de espíritus intermedios la esfera que separa el mundo inmutable y divino del área sublunar de los humanos, es el siguiente amuleto que ha de llevarse colgado del cuello con la inscripción «guárdame de cualquier

(69) Número 11 de Preisendanz que los edita en apéndice al tomo II. Traducción al español de algunos de estos papiros cristianos en J. O'Callaghan *El cristianismo popular en el Antiguo Egipto*, Madrid 1975, 117-25.

(70) Cf. *Apocalipsis* 1,8; M. Simon, *Verus Israel*, 412 y F. Dornseiff, *Das Alphabet in Mystik und Magie*, Leipzig-Berlin 1922.

(71) H. G. Gundel, *Weltbild und Astrologie*, 17.

(72) Cf. I,207; IV,1205 y XIII,329.

(73) H. G. Gundel, *o.c.*, 19.

(74) Peter Schäfer, *Rivalität zwischen Engeln und Menschen. Untersuchungen zur rabbinischen Engelvorstellung*, Berlin-Nueva York 1975, 9-32, y Bousset-Grossmann, *o.c.*, 320-31.

(75) M. Schwab, *o.c.*, 35-314.

(76) M. P. Nilsson, *o.c.*, II,516.

demon del aire, de la tierra y de debajo de la tierra, y de cualquier ángel, espectro o fantasma y de artilugio demoníaco a mí, fulano» (IV,2700-06).

El nombre más citado es el de Miguel, que aparece en un amuleto cuya finalidad desconocemos y que forma con sus letras un triángulo gracias a la repetición de su nombre en retahílas sucesivas, una debajo de la otra y restando cada vez una letra hasta que se termina con ηλ, λ (XLIV,10-15), lo mismo que ocurre con el palíndromo ἀβλανάθαναλβα en otro amuleto contra la fiebre (XLIII). Se le designa como «el gran Miguel» (XXXVI,310), «el que sostiene el universo celeste» en un himno mágico para conjurar a Apolo (I,300-01) o bien «arcángel de los ángeles» (IV,2356), y se describen sus atributos: «el que está sentado en lo alto, tiene poder sobre siete aguas y la tierra y el que tiene dominada a la gran serpiente».⁽⁷⁷⁾ Figura por fin en un ensalmo para apaciguar y atraer a una mujer impía que se atrevió a llamarlo andrógino de nacimiento.⁽⁷⁸⁾

Después de Miguel y en mucho menor grado comparecen Gabriel, al que se le llama una vez «primer ángel» (I,301), y Rafael. En tres ocasiones topamos con listas de siete ángeles o más cuyos nombres terminan siempre con el teónimo -ηλ. Todos ellos se remontan a nombres semíticos no siempre identificables por las deformaciones sufridas en la transcripción y transmisión griega. En todo caso, estas secuencias angélicas guardan un gran parecido con las listas de ángeles caídos que se conjuraron sobre el monte Hermón, según el relato de *I Enoc* VI,7-8;⁽⁷⁹⁾ no sería extraño que este tipo de literatura apocalíptica fuera el eslabón por el que pasaron a la literatura mágica. De estos *onomastica* cabe destacar el nombre de Ἐμμανουήλ (uno de los títulos del Mesías según *Mt.* 1,23) que encabeza la serie en el amuleto XLIII y la larga retahíla de veinte que se acumulan en un remedio contra la cólera y para salir victorioso, recomendado por su eficacia sin igual en XXXVI,161-76. Esta avalancha de nombres extranjeros sólo se entiende desde la perspectiva del mago que piensa que incluso el dios supremo puede ser forzado por la divinidad de otra religión triunfadora a que cumpla sus conjuros. Con este propósito reclama asimismo la colaboración de todos los espíritus favorables.⁽⁸⁰⁾

(77) Cf. IV,2769-70 y las resonancias bíblicas de esta fórmula en Ez. 29, 3; Bel y el Dragón, 23 y Ap. 12, 3. 9.

(78) VII,609-10: ἡ δεῦνα εἴρηκεν ὅτι ὁ Μιχαήλ ἀρσενόθηλυσ ἔφυ.

(79) Como en los PMG también en *I Enoc* IX,1, Miguel, Uriel Rafael y Gabriel son los ángeles más importantes. Y a medida que se publican nuevas ediciones de escritos pseudoepigráficos se van detectando otros rasgos que les unen a los PMG. Cf. la reciente edición del «Apocalipsis de Abrahán» en eslavo por B. Philonenco-Sayar y M. Philonenco en *Semitica* 31 (1981) 31-35, 49, 59, 75.

(80) H. G. Gundel, *o.c.*, 17.

La lista de siete ángeles reviste particular interés pues entronca con la tradición judía de los siete arcángeles mencionada ya en el libro de Tobit y en gran parte de los escritos pseudoepigráficos.⁽⁸¹⁾ En los PMG aparece en un ensalmo de Apolo (X,43-49) y en el encantamiento titulado *La espada de Dárdano* con la particularidad de que el último de esos ángeles lleva el propio nombre de Israel (Ἰστροκῆλ, IV,1815). La asociación de los siete arcángeles con los siete planetas se da por su puesta en la cosmovisión de estos papiros y está expresamente formulada en una epiclesis al dios de todas las cosas al que se le invoca a través de los siete ángeles que están, instalados en cada uno de los siete cielos.⁽⁸²⁾ Al igual que en la literatura apocalíptica, en un conjuro apotropaico cristiano aparecen encargados de funciones astrológicas o meteorológicas: se dice de los ángeles y arcángeles que son «los que retienen las esclusas de los cielos y los que hacen subir la luz de los cuatro ángulos del mundo» (15a). Tampoco faltan los querubines y serafines, esos seres alados bíblicos de procedencia oriental⁽⁸³⁾, en un conjuro por el creador de los ángeles que se sienta sobre los querubines (VII,265), en otro dirigido a Helios (XIII,255 y 355), y en una imprecación al dios cósmico transida de savia judía en la que se describe a los querubines y serafines alabando al señor de todo el ejército bajo el cielo (XXXV,11-12).

Las listas de gentilicios vecinos de Israel mencionadas con frecuencia en el Antiguo Testamento (*Gen.* 15, 20-21; *Ex.* 3, 8, 17; *Jos.* 3, 10) reaparecen en los PMG convertidas en series de demonios a los que se increpa en el exorcismo de Pi-beques: «Te conjuro a tí, el espíritu demoníaco que seas... celeste o aéreo, terrestre, infraterrestre o infernal, yebuseo, gerseo o fariseo, a que digas quién eres».⁽⁸⁴⁾

5. Antepasados famosos de la historia de Israel

Llegamos a los héroes del pasado, personajes bíblicos que sobresalieron por su sabiduría, poder taumatúrgico, de predicción o eficacia probada frente a los demonios. Figuras como Moisés o Salomón ocupan un lugar privilegiado en estos escritos, un halo fascinador envuelve los nombres de los patriarcas; se recurre al embrujo sin par del primer hombre, Adán, (ὁ πρωτόπλαστος), y con gran probabilidad se evocan también los manes del primer fallecido por muerte violenta, (βιαιοθάνατος), es decir, Abel.

Abrahán ya pasaba por ser entre los historiadores judeo-helenísticos el inven-

(81) P. Schäfer, *o.c.*, 22-23.

(82) XXXV,1-7 y H. G. Gundel, *o.c.*, 43.

(83) P. Schäfer, *o.c.*, 18-19.

(84) Obviamente los nombres están deformados aunque la alusión a la lista bíblica de pueblos hostiles a Israel queda fuera de toda duda. En Septuaginta suelen transcribirse ἑβουσαῖον... χετταῖον... φερεζαῖον, cf. *Jos.* 3,10. Aquí en cambio se escriben ἑβουσαῖον, κερσαῖον, φαρισαῖον (IV,3045).

tor de la astrología caldea y el que se la había enseñado a los egipcios.⁽⁸⁵⁾ Y autores no judíos como Beroso lo llaman «experto en astrología», (τὰ οὐράνια ἔμπειρος)⁽⁸⁶⁾. No es de extrañar por tanto que fuera incorporado a los PMG por su pericia en los conocimientos astrológicos. Figura con frecuencia en cadenas de palabras mágicas (I,220; IV,2210) junto a Isaac y Jacob en la invocación al dios supremo en la que se congregan una retahíla de nombres divinos de la más diversa procedencia y que termina con la mención de las siete vocales del alfabeto griego que, como antes vimos, condensaban todos los nombres divinos posibles (XII,287-88). Hay que destacar también la aparición de Abrahán en la fórmula de bendición típicamente hebrea βαροὺχ Ἀδωναϊ, Ἐλωαὶ Ἀβραάμ (V,480) en un ensalmo que desata grilletes, hace invisible, envía sueños y recluta favores. Esta fórmula es muy semejante a la primera bendición de la oración judía Šemoneh Esreh.⁽⁸⁷⁾ El recurso a la epiclesis patriarcal «Dios de Abrahán, de Isaac y de Jacob», tan frecuente en contextos bíblicos y extrabíblicos, en especial en la liturgia judía, pone de manifiesto, como ha observado Rist,⁽⁸⁸⁾ la estrecha conexión entre su uso litúrgico y mágico. Y el hecho de que esté atestiguada en hebreo, arameo, samaritano, griego, latín y copto es un exponente de su difusión por todo el mundo mediterráneo durante los primeros siglos de nuestra era.⁽⁸⁹⁾

Jacob no le va a la zaga, pues aparece citado más de cinco veces, algunas de ellas junto a otros nombres divinos o de patriarcas.⁽⁹⁰⁾ Y además hay un amuleto titulado *Oración de Jacob* (προσευχὴ Ἰακώβ XXIIb), de inequívoco sello judío, que se inicia con la invocación «padre de los patriarcas», menciona al dios que está sentado en la montaña santa del Sinaí y apela al «señor dios de los hebreos». La oración ha de repetirse siete veces mirando al Norte y al Este. Más sorprende la ausencia de José, celebrado entre los historiadores judeohelenísticos por sus éxitos como onirocrita en el Egipto faraónico,⁽⁹¹⁾ a no ser que haya que identificarlo con el nombre Ἰωσηφ que aparece entre algunas palabras mágicas debajo de una figura, posiblemente de Helios, en el papiro III,77 (y lámina 2).

Moisés es el personaje judío al que se le cuelga mayor bagaje de conocimientos y escritos mágicos. Este prestigio estaba garantizado gracias a sus gestas tau-

(85) N. Fernández Marcos, «Interpretaciones helenísticas...», 168-79.

(86) N. Fernández Marcos, *o.c.*, 177.

(87) Cf. Blau, *o.c.*, 106-07 y E. Schürer. *The history of the Jewish people in the age of Jesus Christ*, vol. II revised and edited by G. Vermes. F. Millar y M. Black, Edimburgo 1979, 456.

(88) Por eso se prohibía la recitación a la inversa de esta bendición lo mismo que la de la Šema^c, cf. M. Rist. «The God of Abraham, Isaac, and Jacob: a liturgical and magical formula», *JBL* 57 (1938) 289-303, p. 292. Para otros contextos mágicos en que aparece esta fórmula patriarcal cf. *ibid.* 299-300.

(89) M. Rist, *o.c.*, 303.

(90) Ἰακοῦ (Θ) (I,160; IV,2225.3030), Ἰακώπ (IV,1376) junto a Yao, Isaac y Sabaot, Ἰακωβ (XII,288) detrás de Abrahán e Isaac.

(91) N. Fernández Marcos, *o.c.*, 170.

matúrgicas frente a los magos egipcios relatadas por el Exodo (Ex. 7, 8 ss.), gestas que enaltecen los historiadores judeohelenísticos hasta el punto de que Eupólemo lo equipara a Museo y Hermes, proclamándolo inventor del alfabeto.⁽⁹²⁾ Artápano llega incluso a atribuirle la invención de los cultos egipcios poniendo de relieve los aspectos aretalógicos de su vida como «hombre divino» frente al Faraón en cuanto θεομαχος, que cae fulminado en tierra al pronunciar Moisés el nombre de Dios⁽⁹³⁾. En los PMG su nombre es citado en un amuleto de predicción y para ayudar a la memoria, que ha sido copiado de un libro sagrado (III,444). En el amuleto titulado *Inscripción de Yeu* que forma parte de una colección de diez recetas mágicas, se invoca al dios acéfalo creador del cielo y tierra llamándole οὐ εἶ Ἰαβας, οὐ εἶ Ἰαπῶς.⁽⁹⁴⁾ Y de Moisés se dice a continuación: «Yo soy Moisés, tu profeta, al que entregaste tus misterios celebrados por Israel» (V,110-11). Pero lo más sorprendente es una serie de títulos de libros o colecciones mágicas que nos han llegado amparados bajo el patronazgo de su nombre. Nos trasladan a un acervo de literatura popular de procedencia judía que se aglutinaría en torno a Moisés por la fama que circundaba su nombre, de la misma manera que los escritos mágicos griegos circularon a la sombra del nombre de Hermes, los egipcios del nombre de Tot y los persas con el de Ostanes, Histaspe o Zoroastro.⁽⁹⁵⁾

Una receta mágica para hacerse invisible y conseguir el amor de una mujer está tomada de la *Diadema de Moisés* (VII,620), título muy probablemente de un libro o colección mágica. La conocida *Cosmopoia de Leiden* que se nos ha transmitido en dos recensiones (cf. XIII,1-5 y 344) se titula *Libro sagrado denominado 'La Mónada' o 'libro octavo de Moisés' acerca del nombre santo*. Y dentro de esta *Cosmopoia* se alude a otros escritos o colecciones de Moisés como *La llave* (XIII,21 y 383), *El libro del arcángel* (XIII,974) o *La epiclesis oculta de Moisés a la luna*⁽⁹⁶⁾ y *El décimo libro oculto de Moisés* (XIII,1078). La mención de todos estos escritos es indicio más que suficiente para suponer que bajo el nombre de Moisés se puso en

(92) N. Fernández Marcos, o.c., 171.

(93) N. Fernández Marcos, o.c., 173-74.

(94) Este último también nombre divino para Blau por el contexto judío de todo el ensalmo, cf. Blau, o.c., 131. Sobre el dios acéfalo cf. K. Preisendanz, «Akephalos, der kopflose Gott», *Beiheft zum Alten Orient*, 1926.

(95) Cf. Dieterich, *Abraxas*, 70-71 y A. -J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, 19-44.

(96) Μωυσέως ἀποκρυφὸς Σεληνιακὴ (XIII,1059). Alusiones a un culto a la luna por parte de los judíos encontramos en el apócrifo *Kerygma Petri* (ed. E. Klostermann, «Apocrypha. I. Reste des Petrusevanqelioms, der Petrusapokalypse und des Kerygma Petri», *KT 3*, Berlin 1933), p. 14: μηδὲ κατὰ Ἰουδαίους σέβεσθε καὶ γὰρ ἐκεῖνοι μόνοι οἰόμενοι τὸν θεὸν γινώσκειν οὐκ ἐπίστανται, λατρεύοντες ἀγγέλοις καὶ ἀρχαγγέλοις, μηνὶ καὶ σεληνῇ. Creencia popular inducida probablemente a partir de la celebración del rito de la neomenia (cf. *Núm.* 28, 11-15). Ver también F. -J. Dölger, «Die vermeintliche Anbetung des Mondes durch die Juden», *Antike u. Abendland* 3, Münster 1975⁽²⁾ (primera edición 1932), 279-80.

circulación un *corpus* de literatura mágica que competiría con los tratados atribuidos a antepasados famosos de otras culturas a los que aludíamos antes.

La fama de Salomón como descifrador de enigmas y conocedor de las principales plantas medicinales arranca de la Biblia (cf. *I Re.* 5, 12-13). Josefo, al glosar el texto bíblico, pone de relieve además su poder contra las enfermedades y los demonios, y cuenta la historia de un poseso que fue curado en presencia de Vespasiano por un judío de nombre Eleazar mediante la aplicación a su nariz de un anillo mágico y la pronunciación del juramento de Salomón (ὤρκου Σολομῶνος). Para comprobar que el exorcismo había tenido éxito había ordenado al demonio que derribara un cántaro cercano al salir del poseso y así ocurrió.⁽⁹⁷⁾ A la afirmación de Josefo de que Salomón compuso y nos legó conjuros y libros mágicos hay que añadir que en la antigüedad circuló también un *Testamento de Salomón* de fondo judío y que en realidad es una colección astrológica, demonológica y mágica de origen muy dispar, así como otras obras a él atribuidas que subsisten en griego.⁽⁹⁸⁾ Pues bien, en el Papiro IV,3039-40 se conmina a todo tipo de espíritu demoníaco «por el sello que colocó Salomón sobre la lengua de Jeremías y habló». Entre los escasos papiros mágicos cristianos aparece uno titulado *Conjuro de Salomón contra todo espíritu inmundo* (17,10).

El primer hombre de la narración bíblica, objeto de curiosas especulaciones en la literatura pseudoepigráfica y en la gnosis, comparece también en los PMG. En una plegaria dirigida a Helios se dice: «Yo soy Adán, primer engendrado. Mi nombre es Adán» (III,146). Y en el exorcismo de Pibeques: «que descienda tu ángel inexorable y juzgue al demon revoloteante de esta criatura que formó dios en su santo paraíso» (IV,3025-27). En una inscripción en la que se invoca al dios supremo Helios-Aion con súplicas cósmicas (κοσμικαῖς κλήζω λιταῖς) el interlocutor es Adán, quien implora que le libre de la temida Necesidad (Ἀνάγκη) «porque soy un hombre, la más bella plasmación del dios del cielo, hecho de espíritu, de rocío y de tierra».⁽⁹⁹⁾ En opinión de Peterson, Adán es también el protagonista de la liturgia de Mitra.⁽¹⁰⁰⁾ A él acuden los magos como a padre original que lleva un nombre oculto lo mismo que el nombre divino (I,200.219). Las cavilaciones urdidas en torno a su nombre proclaman la unidad de toda la humanidad en él en virtud de su creación. Por eso el Enoc eslavo (*II Enoc* 30, 13) afirmará expresamente: «yo le dí un nombre

(97) Josefo, *AJ* VIII,2-5 y Dieterich, o.c., 141-42.

(98) Cf. A. -M. Denis, *Introduction aux pseudépigraphes grecs d'Ancien Testament*, Leiden 1970, 67-69. Para un amuleto con la inscripción semicircular de Salomón cf. n.º 534 de J. -B. Frey, *Corpus Inscriptionum Judaicarum*, I, Roma 1936, 394. Ver también K. Preisendanz, «Salomon» en *PWRE Suppl.* VIII (1958) 660-704.

(99) ἐγὼ εἰμι ἄνθρωπος, θεοῦ τοῦ ἐν οὐρανῷ πλάσμα κάλλιστον, γενόμενον ἐκ πνεύματος καὶ δρόσου καὶ γῆς (IV,1177-79).

(100) Cf. E. Peterson, «La libération d'Adam de l'Ἀνάγκη», *RB* 55 (1948) 199-214, p. 199.

de las cuatro partes de que se compone, del Este, del Oeste, del Norte y del Sur». (101) Y por analogía con el nombre de Yahweh se llegará incluso a hablar en los *Oráculos sibilinos* del τετραγράμματος 'Αδάμ. (102) Peterson pretende detectar huellas de una mística del nombre de Adán que le identifica con el dios santo que tiene un nombre oculto y hacia la que apuntarían los ataques de las *Homilias Pseudoclementinas*. (103)

Por fin, en una receta de Apolonio de Tiana para transformar una divinidad en anciana alcahueta al servicio de los intereses del mago se lee claramente entre una sarta de *uoces magicae* el nombre de Abel ('Αβηλ). (104) No me parece que se deba al azar, antes al contrario me atrevo a sugerir el posible empleo de su nombre y virtualidad mágica en estos textos por ser el primero de los βιαιοθάνατοι. Sabida es la estrecha conexión de estos espíritus con los poderes mágicos. (105) En los PMG se provoca un ensalmo amoroso con ayuda de los héroes, gladiadores u otros fallecidos de muerte violenta (IV, 1391), y en una invocación a Hecate se le suman como poderes coadyuvantes los muertos prematuramente y algunos héroes que perecieron sin mujer y sin hijos. (106) Nilsson llega a pensar que incluso el dios acéfalo tan citado en los PMG, que unos indentifican con Set, otros con Osiris o alguna antigua divinidad egipcia cuyo nombre se silencia, originariamente no era ningún dios, sino precisamente un βιαιοθάνατος con el que intenta identificarse el mago para lograr sus propósitos. (107)

(101) El nombre de Adán estaría formado pues —conforme al conocido procedimiento hermeneútico judío del *Notaricon*— por las iniciales de los cuatro puntos cardinales en griego: 'Α (νατολή), Δ (ύσις), 'Α (ρκτος) y Η (εσημβρία). Este acróstico constituye una prueba fehaciente de que la traducción eslava está hecha a partir del griego; cf. G. N. Bonwetsch, *Die Bücher der Geheimnisse Henochs*, Leipzig 1922, pp. V y 29.

(102) Cf. J. Geffcken, *Die Oracula Sybillina*, Leipzig 1902, III, 24-26 (pp. 47-48): αὐτὸς δὲ θεὸς ἔσθ' ὁ πλάσας τετραγράμματος 'Αδάμ // τὸν πρῶτον πλασθέντα καὶ οὖνομα πληρώσαντα // ἀντολὴν τε δύσιν τε μεσημβρίην τε καὶ ἄρκτον.

(103) E. Peterson, *o.c.*, 208. Pueden verse *Hom.* XVII, 131 y XVIII, 13, 6 en B. Rehm — J. Irmischer — F. Paschke, *Die Pseudoklementinen I. T. Homilien*, Berlin 1969. (2)

(104) Cf. *Xla*, 9. Ver también αβελεβελ en IV, 3022. Aunque Baudissin relaciona este texto con 'Αβελαβελος, rey de Berito (cf. Deissmann, *o.c.*, 7), es posible que aluda al personaje bíblico que comentamos.

(105) Cf. M. P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, II, 552.

(106) IV, 2730-32. Cf. F. — J. Dölger, «Der Leidenszustand der gewaltsam Getöteten und vorzeitig Gestorbenen nach antiken Inschriften und literarischen Texten», *Antike und Christentum* 2, Münster 1974 (2) (primera edición 1930) 31-37.

(107) M. P. Nilsson, *Die Religion in den griechischen Zauberpapyri*, 28

6. Otros tópicos judíos

Desde finales del s. XIX llamó la atención un exorcismo encontrado en la necrópolis de la antigua Hadrumetum, en la provincia romana de Africa, en la costa, al suroeste de Cartago. Se le suele fechar en el s. III d.C. y a las fórmulas mágicas que contiene dedicaron primero Deissmann y luego Blau sendos estudios.⁽¹⁰⁸⁾ Debido a la fraseología calcada del lenguaje de *Septuaginta* Deissmann lo denominó «un monumento epigráfico del Antiguo Testamento alejandrino». Puesto que no hay ninguna expresión que no pudiera suscribir un judío de la época se supone que fue compuesto por un judío helenístico. Su procedencia hebrea está avalada no sólo por la mención del «Dios de Abrahán, de Isaac y de Jacob» sino por el recorrido que hace de los diversos relatos bíblicos como la creación, el paso del Mar Rojo y la acumulación de títulos divinos propios de la oración judía sinagogal. Blau ha detectado también la presencia de algunas ideas judías postbíblicas, como la imprecación por «aquél que no permitió concebir a la mula».⁽¹⁰⁹⁾ Las continuas alusiones al Antiguo Testamento griego, aunque no citas formales, estudiadas por Deissmann le llevan a concluir que el texto está copiado de un libro de fórmulas mágicas compuesto por un judío helenista en el s. II d.C.⁽¹¹⁰⁾

También en los PMG descubrimos un remedio de Pibeques contra los endemoniados que ensarta un conglomerado de relatos y motivos bíblicos. El exorcismo termina por lo demás advirtiendo que «es una oración hebrea custodiada por hombres puros».⁽¹¹¹⁾ Lo interesante no es perseguir citas concretas, sino el hecho de que nos proporciona una panorámica de los pasajes o narraciones bíblicas que despertan la atención del mago, relatos que aparecen con cierta frecuencia, en contraste con la ausencia casi absoluta de los temas procedentes de la mitología grecorromana.

En este breve repaso a los principales momentos de la historia de Israel se trae a colación la columna de fuego y la nube diurna que guiaba a los israelitas por el

(108) G. A. Deissmann, *o.c.*, 21-54 y L. Blau, *o.c.*, 96-112.

(109) Algunos rabinos dudaban si la mula había sido creada por Dios, por tratarse de una especie mixta que no se reproduce. Pertenecía, según otra opinión rabínica, a una serie de objetos que habían sido creados por Dios en el crepúsculo del día sexto de la creación, cf. L. Blau, *o.c.*, 109.

(110) G. A. Deissmann, *o.c.*, 48-49.

(111) ὁ γὰρ λόγος ἐστὶν Ἑβραϊκὸς καὶ φυλασσόμενος παρὰ καθαρῶν ἀνδράσιν (IV, 3009-85). Estos «hombres puros» para Dieterich no serían otros que los esenios y terapeutas: «Der Zusammenhang dieser religiösen Gemeinschaften mit der orphischen Kulte einerseits und unsern magisch-gnostischen Urkunden andererseits giebt sich mit der wünschenswertesten Deutlichkeit erkennen. Und er ist nur zu natürlich; haben doch die Therapeuten ihren Hauptsitz am mareotischen See bei Alexandria!» (Dieterich, *Abrahas*, 146). Para una nueva valoración de estos grupos de judíos y su verdadera identidad a partir de los testimonios antiguos, en especial de Filón y Josefo, combinados con los nuevos escritos de la secta descubiertos en Qumran cf. E. Schürer, *o.c.*, II, 554-597.

desierto (*Ex.* 13,21; *Ps.* 78,14); la liberación de Israel de las manos del Faraón y las diez plagas (*Ex.* 3-11); el relato de la creación y del paraíso (*Gen.* 1-2); la división de las lenguas (*Gen.* 10,11), etc. Todo el contexto hace pensar en un original judío.⁽¹¹²⁾ Semejantes epitomes o antologías que condensaban los principales incidentes de la historia bíblica y recordaban a los judíos la asistencia que Dios prestó a su pueblo en los momentos difíciles eran compuestos para ser llevados en las filacterias.⁽¹¹³⁾

Esta fraseología bíblica se percibe claramente en los exorcismos, a veces con alusión explícita a la fuente hebrea como en III,119: ἔξορκίζω σὲ κατὰ τῆς ἑβραϊκῆς (φ)ωνῆς o en el escrito oculto de IV,1115-65 que rezuma el ritmo y expresiones de los salmos, o en el conjuro a la matriz originaria, tomado con gran probabilidad de la liturgia judía.⁽¹¹⁴⁾

Vamos a teminar con este remedio de fuego y azufre empleado como ensalmo para conseguir los favores de una mujer. La receta ha de ir acompañada del siguiente sortilegio: «Se abrieron los cielos de los cielos, descendieron los ángeles de dios y destruyeron las cinco ciudades Sodoma, Gomorra, Adama, Sebuim y Segor. Una mujer escuchó la voz y se convirtió en estatua de sal. Tú eres el azufre (τὸ θεῖον) que hizo llover dios en medio de Sodoma, Gomorra, Sebuim y Segor, tú eres el azufre que sirvió a dios. Por eso, sírreme a mí también contra fulana y no la dejes sosegar ni pegar ojo hasta que venga y cumpla el misterio de Afrodita».⁽¹¹⁵⁾

Conclusiones

Hemos recorrido someramente las múltiples y extrañas formas con las que el judaísmo se hace presente en los PMG. Ante nosotros han desfilado los diferentes nombres e invocaciones del dios de los hebreos al que con razón se le podía denominar, como en el himno a Zeus de Cleantes, πολυνύμος,⁽¹¹⁶⁾ retahílas de ángeles, demonios y espíritus intermedios, herencia directa de la apocalíptica judía que comparte con los PMG la pseudonimidad y el ocultismo; personajes bíblicos que sobresalieron por sus poderes frente a los espíritus maléficos: los patriarcas, Moisés,

(112) Cf. L. Blau, o.c., 113-17 y G. A. Deissmann, *Licht vom Ostem*, Tubinga 1923, 216-24 en especial para las citas y reminiscencias bíblicas.

(113) M. Rist, o.c., 294-95. Algunos de estos documentos se pueden fechar en los siglos II-III d.C., es decir, son contemporáneos de varios PMG.

(114) ἔξορκίζω σὲ τὸν ἀρχὴ ποιήσαντα τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν καὶ πάντα τὰ ἐν αὐτῇ. ἀλληλουία, ἀμήν (VII,270-71). La epiclesis inicial de la bendición judía, βαρούχι, se encuentra con relativa frecuencia entre las palabras mágicas (cf. IV,362 y XLV). Lo mismo se diga de la fórmula final de asentimiento Ἀμήν (cf. IV,856; XII,112 y XIV,25) que algunos han sospechado que funciona también como nombre de ángel en los PMG (cf. IV,856 en aparato).

(115) XXXVI,295-310, paráfrasis de *Gen.* 19, 23-26.

(116) Cf. H. Kleinknecht, ΠΑΝΘΕΙΟΝ. *Religiöse Texte des Griechentums*, Tubinga 1965,⁽³⁾ 31 y 34 en el tratado περὶ κόσμου: Εἷς δὲ ὢν πολυνύμος, ἔστι

Salomón y Adán; escenas y frases del Antiguo Testamento que se evocan y pronuncian mientras se ejecuta una determinada acción teúrgica; en fin, una sarta de *uoces magicae* de procedencia semítica, algunas de ellas desfiguradas por los avatares de la transmisión en contextos extrajudíos.⁽¹¹⁷⁾ Y sin embargo, al término de esta exploración tiene uno la impresión de no haber sobrepasado apenas los bordes periféricos de este universo mágico. Nos faltan las asociaciones más elementales que despertaban en los magos y sus clientes la pronunciación de determinadas secuencias de letras o de palabras; la vinculación que tales palabras tenían con determinada materia mágica o astrológica; desconocemos las propiedades ocultas de ciertos animales, plantas o piedras preciosas y la red de relaciones invisibles que mantenía trabado con una coherencia *sui generis* a este enigmático cosmos. Nos falta, en definitiva, la experiencia continuada de esa cosmovisión que retenía al ciudadano egipcio del Imperio atrapado por la angustia de la *Eimarmene* y los poderes astrales. Es difícil sintonizar con las esperanzas, ansiedades y temores de estas personas atenazadas por la creencia en la eficacia de las fórmulas mágicas y convencidas de que podían ser víctimas de una atadura, ensalmo o maleficio de los que sólo podían escabullirse mediante prácticas apotropaicas similares.⁽¹¹⁸⁾ En efecto, estas asociaciones imaginarias se basan a menudo en motivos que se nos escapan y derivan de viejas creencias cuyo recuerdo ya se ha extinguido. Un atisbo de ese estado de cosas nos han brindado los PMG que incorporan retazos, atributos y fórmulas de religiones del pasado sin preguntarse por su antiguo significado. Todas esas piezas son absorbidas por una nueva fe cósmica y oculta donde, frente a los antiguos sistemas que se tambalean, se configuran de nuevo en una trama de relaciones que nos resultan extrañas y desconcertantes.

Sin embargo espero que mi intento no haya sido del todo inútil, pues al lado de estos tonos sombríos y hasta caóticos y por encima del inevitable distanciamiento cultural, vislumbramos ciertos comportamientos y estados de ánimo que no distan mucho de los de nuestros contemporáneos. Es Nilsson de nuevo quien, en mi opinión, ha reflejado mejor la incidencia que un cambio de cosmovisión durante el período helenístico produjo en el desarrollo de la astrología y de la magia. Todo este mundo de seres intermedios, plegarias, conjuros, almas en pena y divinidades teúrgicamente evocadas nacen de la necesidad de tender un puente entre el dios supremo e inmutable de la esfera supralunar y el mundo perecedero de los hombres

(117) Cf. la reciente opinión de F. Maltomini en su extensa reseña al libro de D. F. Moke, *Eroticism in the Greek Magical Papyri*, publicada en *Aegyptus* LIX/1-2 (1979) 273-84, p. 279: «Está demostrado que la mayor parte de los *nomina barbara* tienen un significado que hay que recabar de lenguas diversas del griego: el egipcio, copto y las lenguas semíticas, sobre todo el hebreo».

(118) Tal vez la mejor imagen de esta azarosa vida diaria a la que estaba expuesto el creyente en la magia la reproduzca Teofrasto al describir la psicología del supersticioso, cf. Teofrasto, *Los Caracteres*. Edición bilingüe de M. Fernández Galiano, Madrid 1956, 24-26.

habitantes de una tierra esférica que flota en el espacio.⁽¹¹⁹⁾ No sé si los apocalipsis ecológicos que se nos anuncian, la amenaza nuclear ambiguamente barruntada o los viajes interplanetarios están alumbrando una nueva cosmovisión en nuestra sociedad. Pero lo cierto es que asistimos, como en el s. IV, a cierto renacer de las más exóticas manifestaciones de primitiva religiosidad. Esta discreta vuelta a lo irracional, desvanecida ya la ilusión de un progreso utópicamente bueno y ante el peligro de un crecimiento incontrolado, busca también escapar de una nueva *Eimarmene*, esta vez más prosaica: de este mundo que nos amenaza hecho, en palabras de Torrente Ballester, de «estupidez y cibernética»⁽¹²⁰⁾.

Pero volvamos a nuestro tema. La constatación del importante papel que desempeñan los elementos judíos en el universo mágico de los papiros nos aboca a una pregunta intrigante ¿Cuándo penetraron dichos elementos en los PMG? De la importancia de las colonias judías en Egipto, primero el destacamento militar de Elefantina (s. V a.C.) y después Alejandría desde los albores de su fundación, nadie puede dudar. En esta ciudad se tradujo al griego la Ley judía en el s. III a.C. Pero sabemos por otro lado que el judaísmo de la diáspora conservó normalmente su estricto monoteísmo frente a los influjos del perimundo⁽¹²¹⁾ y que la versión griega de la Biblia —que tanto eco encontraría en estos papiros— no se abrió paso fácilmente entre los lectores no judíos.⁽¹²²⁾ Por otro parte, en la historia del judaísmo alejandrino hay una fecha clave porque supone la práctica aniquilación de la comunidad judía: los trágicos sucesos de 115-117 que llevaron a Roma a aplastar la revuelta judía al final del reinado de Trajano. La comunidad que comienza lentamente a formarse a partir del reinado de Adriano tiene unas características muy distintas de la de los judíos helenísticos, entre las que sobresale el resurgir del sentimiento nacionalista y el renacimiento del hebreo como lengua.⁽¹²³⁾

A lo largo de todo este proceso que conocemos insuficientemente hay que contar con un pluralismo mayor del que de ordinario se supone, al menos en las comunidades judías de la diáspora. Hoy sabemos que pese a la estricta prohibición bíblica de fabricar imágenes (*Ex.* 29,4) las sinagogas helenístico-romanas (ahí está Dura Europos, Bet Alfa y Hamat Tiberias como botón de muestra) nos han transmi-

(119) M. P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, II, 470 y 673-74 y A. G. Gundel, o.c., 70-82.

(120) Final del prólogo a la obra de F. Fernández Dragó, *Gárgoris y Habidis. Una historia mágica de España*, I, Madrid 1982, p. 15.

(121) N. Fernández Marcos, *Introducción a las versiones griegas de la Biblia*, Madrid 1979, 297-306.

(122) Los primeros autores griegos que dan muestras de conocer la Septuaginta son del s. I d.C.: el autor anónimo del tratado «De sublimitate» y muy probablemente el fabulista Babrio. Cf. M. J. Luzzato, «La cultura letteraria di Babrio», *Annali della Scuola normale superiore di Pisa*, V/1 (1975) 17-97, pp. 52-57. Este hecho confirma la hipótesis que voy a exponer, a saber, que la penetración de los elementos judíos en los PMG ocurre fundamentalmente a través de intermediarios judíos y no paganos.

(123) V. A. Tcherikover — A. Fuks, *Corpus Papyrorum Judaicarum* I, Cambridge, Mass., 1957, 93 y 108-09.

tido un testimonio precioso de la pintura y mosaicos judíos incluso con motivos tomados de la mitología griega: Orfeo, Helios destelleante rodeado de los doce signos del zodiaco y las figuras de las cuatro estaciones, etc.⁽¹²⁴⁾ Pues bien, algo parecido ocurriría con la prohibición de las prácticas mágicas. Hay indicios de la existencia de comunidades judías o fuertemente judaizadas, en las que la magia penetró como parte constitutiva de la mentalidad de la época. Me refiero no sólo a la posible vinculación de los terapeutas que habitaban en las proximidades del lago Mareotis con los «hombres puros» que mencionaba al despedirse el autor del exorcismo del Pibeques (IV,3085), sino también a los enigmáticos *Sambatioi* de Egipto que aparecen en papiros judíos del s. II d.C. sobre todo en torno a Karanis. Si no son judíos, se trataría de asociaciones o miembros de familias que observaban el sábado análogas a la comunidad de adoradores del dios supremo (Θεὸς Ὑψίστος) en Tanais, tal vez pagana en su estructura y organización, pero profundamente influida por el judaísmo en su pensamiento.⁽¹²⁵⁾ Comunidades como ésta pueden representar el eslabón transmisor del material judío a los PMG sobre todo antes de que la catástrofe de 115-117 acabase con las florecientes colonias judías de Egipto.

Hemos visto además cómo se confirmaba la existencia de fórmulas y libros mágicos judíos. La lámina de plomo de Hadrumentum parece transcrita de un libro mágico hebreo y Moisés figura como autor de varios tratados de magia cuyos títulos se mencionan: *Mónada*, *Libro Octavo y Décimo de Moisés*, *La llave*, *Libro del Arcángel*, *La epiclesis oculta de Moisés a la luna*. Josefo hablaba de fórmulas y libros mágicos legados por Salomón y tenemos datos de toda una literatura apócrifa mágico-astroológica acogida bajo su patronazgo.⁽¹²⁶⁾ Nada tiene de extraño que no se hayan conservado más que a través de estas pálidas alusiones gracias a las arenas de Egipto. Desde la quema de libros mágicos que se relata en *Hechos* 19,19 hasta la condena de que habla el *Decretum Gelasianum*, la destrucción de escritos mágicos estuvo a la orden del día. Los procesos contra la magia se multiplicaron terrible-

(124) Cf. Lee I. Levine (ed.), *Ancient Synagogues Revealed*, Jerusalén 1981, 8-9 y 172-78 y J. H. Charlesworth, «Jewish Astrology in the Talmud, Pseudepigrapha, the Dead Sea Scrolls, and Early Palestinian Synagogues», *HTR* 70 (1977) 83-201.

(125) V. A. Tcherikover – A. Fuks, *o.c.*, I, 94-95 y III (1946) 53-56.

(126) En el *Libro de los Jubileos*, X,12 se menciona un libro de recetas escrito por Noé. Schürer con menos documentación de la que hoy tenemos concluía hace casi un siglo: «Das auch bei den Juden geschriebene Zauberformeln und Zauber-Bücher im Umlauf waren, darf schon nach dem Bisherigen als sicher angenommen werden», cf. E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesus Christi*, III, Leipzig 1898, 299.

mente con Constancio II, Valentiniano y Valente.⁽¹²⁷⁾ Es muy probable, en suma, que en ciertas capas sincretistas de la población judía –sin duda más importantes de lo que nos permiten vislumbrar los textos literarios– el monoteísmo tradicional se viera seriamente amenazado por las especulaciones angélicas y la nueva mentalidad que se apoderó de los espíritus en la antigüedad tardía.⁽¹²⁸⁾ Muchos de estos rasgos y nombres angélicos siguen aún balbuciendo en el repertorio multicolor de los encantamientos mágicos. El sincretismo de la mentalidad mágica favorecía la adopción de estos transfondos hebreos y es bien posible, como cree Tchericover, que la presencia de estos elementos judíos en los PMG se deba a la actividad concreta de algunos de ellos que abandonando sus tradiciones ancestrales zarparon en busca de una nueva fe.⁽¹²⁹⁾

(127) *Decretum Gelasianum de libris recipiendis et non recipiendis* de comienzos del s. VI probablemente compuesto en Galia del Sur pero que refleja puntos de vista romanos. Condena en su parte quinta entre otros apócrifos un escrito que se llama *Contradictio* (o *Interdictio*) *Solomonis* así como toda clase de filacterias. Notése que en griego el nombre de filacteria (φυλακτῆριον) es el mismo que se emplea para amuleto mágico. Sobre las condenas de los emperadores romanos que veían en la magia un medio particularmente peligroso de conspiración, cf. M. Simon, *Verus Israel*, 421.

(128) También el Talmud es un buen testimonio de la permanente tentación popular de utilizar las fórmulas litúrgicas (es especial la *Šemā* y *Šemoneh Esreh*) con fines mágicos, cf. L. Blau, o.c., 146-52. El origen litúrgico de algunos exorcismos es patente. Rist recoge, como nexo entre liturgia judía y magia una inscripción samaritana que empieza con las diez palabras de la creación, termina con la fórmula del dios de los Patriarcas y en el margen tiene repetido cuatro veces el *Tetragrammaton*, cf. Rist, o.c., 294.

(129) V. A. Tcherikover –A. Fuks, o.c., I, 110-11.

MATERIALES PARA EL ESTUDIO DE LA MAGIA Y SUPERSTICION EN LA PARS ORIENTIS DEL IMPERIO

Domingo Plácido

Entre los motivos de alabanza que para Polibio poseían los romanos, se encontraba su utilización de la *deisidaimonía*, por la que, según decía (VI,56,7) eran capaces de controlar al pueblo y sus aspiraciones. En la misma línea se encuentra la afirmación de Q. Curcio, para quien (IV,10,5-6) *Nulla res multitudinem efficacius regit quam superstitio*. Viene esto a propósito de los egipcios, quienes, aun sabiendo la realidad de muchos fenómenos y conociendo su explicación científica, no la enseñaban al pueblo, sino que permitían interpretaciones interesadas para garantizar su control. La interpretación social es la misma, sólo que aquí se refiere a los egipcios y no a los griegos o romanos. Sobre bases como éstas, ya B. Farrington veía la posibilidad de establecer, con respecto a la superstición grecorromana, la interpretación de que se trataba, no de un fenómeno procedente del pueblo, sino de una imposición sobre el mismo. Sin embargo, ya la ejemplificación de Curcio introduce un matiz importante. El de que muchos romanos cultos veían la superstición como algo procedente de regiones externas al mundo clásico. Y así pasaba también entre los griegos, e incluso en muchos autores modernos. En la novela de Jenofonte de Efeso aparece la afirmación de que la *deisidaimonía* es algo propio de los bárbaros (III,11,4), y lo mismo se dice en la de Caritón (IV,9,4). Las clases cultas atribuían a los bárbaros lo que no querían admitir como suyo,⁽¹⁾ pero la realidad era que había en el mundo griego y romano muchos aspectos irracionales que no encajaban en el sistema de ideas de la clase dominante. La situación es a primera vista contradictoria, pero la realidad es que ambas afirmaciones pueden comprobarse en los textos y como veremos responden en su aparente contradicción a un contexto

(1) L. Gil, *Therapeia. La medicina popular en el mundo clásico*, Madrid, Guadarrama, 1969, p. 278

coherente. Esta complejidad es la que da a la situación un especial interés. En efecto, hay creencias que pueden ser aprovechadas por el poder, e incluso fomentadas y utilizadas a través de su imposición sobre el pueblo, pero también hay creencias de origen popular que forman el acervo cultural de la masa de la población, sólo parcialmente integradas en las formas de cultura dominantes. En ciertos casos, incluso pueden resultar incómodas a las clases dominantes. Pero una de las características de la época altoimperial en la parte oriental será precisamente el intento de asimilación, de adaptación y de domesticación de creencias y pensamientos populares. El proceso se efectúa de modo conflictivo, pues a lo largo de todo él puede seguir provocando rechazos. Ante ellos, se precisa la justificación de la postura asimiladora, y esto hace que se pongan a su vez de manifiesto los esfuerzos para borrar los rasgos populares que perviven en el resultado final, con lo que corre éste el riesgo de perder la eficacia que precisamente poseía por su origen popular. La paradoja está en que, en el proceso histórico por el que pasa el Imperio romano en Oriente en los primeros siglos de nuestra era, las clases dominantes necesitan renovar sus armas ideológicas y tal renovación se halla en las corrientes que, en su forma descarnada, son también objeto de rechazo por esas mismas clases. De ahí que, al mismo tiempo que de supersticiones de origen popular rechazadas por las clases cultas, se pueda hablar de imposición de las supersticiones sobre el pueblo. En definitiva, se trataría de un intento conflictivo de utilización de las creencias populares como arma de control ideológico.

Con esta perspectiva, se ha hecho una selección de material con criterios que pueden considerarse arbitrarios, y se han buscado los textos que de algún modo reflejen la realidad sobre la que se apoya la magia. No se trata, pues, de una catalogación de documentos, ni de una selección de textos que den a conocer la realidad desnuda de la magia, sino de unos materiales para interpretar la realidad histórica de la misma de acuerdo con una hipótesis de trabajo: la de que la magia en la zona oriental del Imperio romano desempeña un papel importante en la lucha ideológica y de que su estudio da a conocer la realidad ambigua resultante de la crisis de los valores tradicionales de la sociedad clásica. En esos momentos, en efecto, en los documentos las creencias mágicas cobran un nuevo protagonismo polémico. Pero, para que su instrumentalización sea eficaz, es precisa su definición y su depuración. El problema reflejado en las indeterminaciones de sus límites está precisamente en el modo de lograr esa definición y esa depuración.

Los materiales utilizados son principalmente los textos de Apuleyo, la *Vida de Apolonio de Tiana*, y algunas de las novelas con rasgos significativos. También tienen interés como contrapunto los textos de Luciano, aunque su rechazo de toda clase de práctica mágica y su escepticismo religioso⁽²⁾ hacen imposible penetrar en los matices que se buscan. Su posición, precisamente por ser ideológicamente más

(2) J. Annequin, *Recherches sur l'action magique et ses représentations*, Ann. Litt. de l'Univ. de Besançon 146. Centre de Recherches d'hist. ancienne, 8, Paris 1973, p. 142.

clara, le impide reflejar la ambigüedad de un ambiente de reforzada religiosidad, en la que además tratan de ponerse límites que la definan al margen de formas extremadas de magia.

En efecto, por ejemplo en la novela griega todo el ambiente está cargado de taumaturgia. De Heliodoro se puede citar (VIII,9,13) el caso de Cariclea, no afectada por las llamas gracias a unas piedras que tenían la virtud de rechazar el fuego (VIII,11,8); y, como otro ejemplo tomado al azar, la curación descrita por Jenofonte en *Efesiacas* I,5,7. Por el mero ambiente reflejado en la lectura de las novelas se explica la importancia que pudo tener el desarrollo de la magia; así como también se explica la existencia de otras formas de religiosidad y de pensamiento que se encuentran en el límite mismo de la magia, y la dificultad con que tropezaban los propios antiguos para definir con precisión el concepto. En este ambiente se abren múltiples posibilidades para intentar defenderse contra acusaciones de magia sin dejar de admitir la existencia de rasgos que para nosotros son considerados como tal. Es importante que tanto Apuleyo como Apolonio necesiten de una defensa, pero que también en ella quepan argumentos y hechos que difícilmente pueden separarse de la magia. Este es el ambiente histórico que se fragua en época antonina y se revela en época severiana, donde se produce la aceptación y «domesticación» de corrientes religiosas orientales, mistéricas, etc., ya prefigurada en época de Marco Aurelio.

En los textos se refleja la ambigüedad del concepto de magia. Según Apuleyo, *Apol.*, 54,6-7, todo acto religioso puede interpretarse como tal. Para Arsaces (Heliodoro VIII,9,18), es posible interpretar como brujería los mismos fenómenos que para otro no lo son. Apuleyo, *Apol.*, 55,8,ss., trata de definir los cultos mistéricos como algo al margen de la magia, pero de hecho se detallan aspectos que debieron de servir de fundamento para las acusaciones que se le hicieron. En su defensa se refiere a Esculapio (55,10), al que también se alude en las actividades que se critican a Alejandro de Abonotico (Luc., *Alex.*, 58). En la perspectiva de Luciano entra dentro de lo reprochable aquello mismo que utiliza Apuleyo para su defensa. Por otra parte, este mismo Alejandro es discípulo indirecto de Apolonio de Tiana (Luc., *Alex.*, 5). La multitud que busca en él la felicidad le proporciona grandes riquezas y la ascensión en la escala social.⁽³⁾ Tal vez precisamente por ello, Apolonio insiste en que él no gana dinero con sus actuaciones taumatúrgicas (*VA VIII,7,3*), con lo que establecería unas distancias, no tanto en el contenido como en el modo de utilización social de sus capacidades sobrenaturales. En el contenido, para Luciano (*Alex.*, 5),⁽⁴⁾ no hay diferencia entre magia y demonología, mientras los *démons* y la actuación sobre ellos están constantemente presentes en la *Vida de Apolonio*⁽⁵⁾ y en novelas como las *Etiópicas* de Heliodoro.⁽⁶⁾

(3) J. Annequin, *o.c.*, p. 103.

(4) J. Annequin, *o.c.*, p. 102.

(5) P. e. III, 38; IV, 11, 20 y 44; VII, 10; VIII, 7, 9, etc.

(6) I, 13, 3; II, 5, 4; 25, 3; IV, 7, 12.

Frente a esta indiferenciación se reflejan en los textos los intentos de crear unas delimitaciones que hagan de la magia algo aceptable dentro del conjunto de ideas dominantes, al tiempo que, en equilibrio inestable, conserve su eficacia. Su simple traducción dentro del mundo racional del pensamiento clásico despojaría a tales creencias de su capacidad de control sobre las poblaciones que, por las circunstancias históricas, aspiran a formas de espiritualidad salvadoras. De ahí que se estructure una concepción elevada de la magia, frente a la concepción vulgar, que trata de realizar esta misma función soteriológica, pero sin sus connotaciones populares (Apul., *Apol.*, 26,1-2).⁽⁷⁾ En este sentido, la magia se determina en sus relaciones con distintas actividades más o menos afines, por ejemplo con la filosofía. Por ello se hace posible que Apuleyo argumente en su *Apología*, 3,6, que los ataques a la magia se vuelven contra los filósofos en boca de los *imperiti*. Y según la *Vida de Apolonio*, IV,35, Nerón no admitía la filosofía porque los que aparentemente filosofaban, ocultaban la *mántica*. La filosofía adquiere caracteres mágicos y la magia se reviste de filosofía. De ahí que, así como es posible acusar al filósofo de magia, también se pueda defender al mago como filósofo. La definición de un personaje como Apolonio aparece ambigua. ¿Filósofo acusado de mago o mago al que se reviste de rasgos filosóficos para poder defenderlo? La verdadera situación es que está más cerca del mago, porque en aquel ambiente es preciso este tipo de predicación religiosa, pero en la tensión resultante de no querer aparecer como mago. O en todo caso como un mago al que constantemente se hacen esfuerzos para alejarlo de la brujería. Y precisamente por este alejamiento puede ejercer como mago y ser también filósofo.

La filosofía que se asimila es normalmente la tradición pitagórica: tiene aspectos místicos, pero también tradición y prestigio en la historia del pensamiento griego. Desde luego, es una *interpretatio*: para Apuleyo, *Apol.*, 31,2, Pitágoras es *Zoroastri sectatorem similiterque magiae peritum*. Y los aspectos que en realidad tienen una mayor vigencia son los formales y externos, como por ejemplo el uso del lino (Apul., *Apol.*, 56,2). Pitágoras interviene también en la *Metamorfosis* (XI,1,4), en el ritual de Isis, que actúa como salvadora de todos los aspectos negativos de la magia. Para Apuleyo, la magia forma un todo con la filosofía y, además, como veremos, con la religión.⁽⁸⁾ También Filóstrato basa su defensa de Apolonio en su definición como pitagórico⁽⁹⁾ y en su *Vida* (I,32) se describen prácticas relacionadas con la sabiduría de Pitágoras. Tampoco aquí se pueden distinguir claramente filosofía y magia.⁽¹⁰⁾

También la ciencia puede interpretarla el ignorante como magia, y llamar *magica nomina* (Apul., *Apol.*, 38,7) a los nombres científicos, con lo que Apuleyo atri-

(7) S. Segura, *Apuleyo. Apología. Flórida*, Madrid, Gredos, 1980, Introducción, p. 32.

(8) J. Annequin, *o.c.*, p. 109.

(9) J. Annequin, *o.c.*, p. 116.

(10) J. Annequin, *o.c.*, p. 122.

buye a esa ignorancia el que lo acusen de mago, y responde que en realidad lo que él hace es ciencia.⁽¹¹⁾ Pero este intento de distinción se encuentra en un contexto en que lo verdaderamente notable es la interferencia real de ambos campos, tanto en el ambiente en que se mueve Apuleyo como en sus propias opiniones sobre el tema: los médicos siempre han conocido *carmina remedia uulnerum* (Apol., 40,4), la ciencia se basa en un tipo de conocimientos que cuenta con *démones*, presagios, *miracula de pueris* (42,5), *potestates* intermedias entre hombres y dioses.

Como ya se ha apuntado en el caso de Apuleyo, otro de los límites movedizos, y quizá el más importante, con que se encuentra la magia, es el concepto de *Religio*. También responde a las acusaciones Apuleyo con el argumento de que se trata de religión (Apol., 61-65).⁽¹²⁾ Con la asimilación por parte de ésta de una serie de aspectos mágicos, se crean dificultades para establecer una delimitación clara. De ahí el recurso de Apuleyo (Apol., 25,9), que busca en los persas la equivalencia del término *magus* con el latín *sacerdos*. La definición opuesta a ésta, la que trata de la influencia sobre los dioses por medio de los encantamientos, se califica de *more uulgari* (Apul., Apol., 26,6). La distinción tiene un carácter social, aunque en los contenidos sea más difícil de establecer. En la época de Marco Aurelio se da un ejemplo significativo, señalado por Rubin,⁽¹³⁾ del proceso histórico de las relaciones entre magia y religión oficial. A su época pertenece el caldeo Juliano, primero que, al parecer, recibió, el nombre de teúrgo,⁽¹⁴⁾ con que, según Dodds, se establecería la diferencia entre el que actúa sobre los dioses y el que simplemente habla de ellos (*theólogos*), y que se cita en S. Atanasio del Sinaí (PG 89, col. 525A), en compañía de Apolonio y Apuleyo, como *mágoi*, a propósito de la peste en Roma. También durante la peste se habla de la intervención de Alejandro de Abonotico y la serpiente Glicón (Luc., Alex., 36). La situación crítica favoreció la introducción del *peregrinus ritus* (SHA, MA 13,1).⁽¹⁵⁾ Por otra parte, el milagro de la lluvia se atribuye a la acción del mago Arnufis, συνδόντα τῷ Μάρκῳ (D.C. LXXII (LXXI) 8,4), intermediario de la actuación de *Hermes aerios*, «adaptación del dios Thot al Panteón romano».⁽¹⁶⁾ Las monedas llevan la inscripción *Mercurio*, que más tarde es sustituida por RELIGI(io) AVG(usti).⁽¹⁷⁾ La situación crítica ha creado la necesidad de cultos eficaces, aunque éstos abrieran el paso a la acción de charlatanes del tipo de Alejandro (Luc., Alex., 26-27) favorecida por el ambiente. Ello obliga a una actitud benévola del emperador incluso ante los charlatanes. En este contexto, lo que hace interesante el esfuerzo por distinguir la magia y la teúrgia en la novela de Heliodoro⁽¹⁸⁾

(11) J. Annequin, o.c., p. 112.

(12) J. Annequin, o.c., p. 114.

(13) H. Z. Rubin, «Weather miracles under Marcus Aurelius», *Athenaeum* 57 (1979) 357-380.

(14) E. R. Dodds, *Los griegos y lo irracional*, Madrid, Revista de Occidente, 1960, p. 264, p. 264 con referencia a Suidas, s.u.

(15) H. Z. Rubin, o.c., p. 371.

(16) H. Z. Rubin, o.c., p. 375.

(17) H. Z. Rubin, o.c., p. 359 y 375.

(18) J. Maillon, Préface a la ed. de C.U.F., París 1960, 2ª ed. p. LXXXVI.

es que, a pesar de todos los intentos de desautorización de la primera, su acción es eficaz.

Sin embargo, Marco Aurelio se ve obligado a adaptar a las concepciones tradicionales la acción originariamente procedente de la magia y se llega a la atribución al respetable concepto de *Religio* de lo que en principio aparecía como propio de Hermes, ya en sí mismo sincretismo de la divinidad oriental con el Panteón clásico. Es un paso en el proceso integrador del Imperio, con el dato significativo de la rectificación. Es un ejemplo del fenómeno general por el que se enfrentan las necesidades de cultos eficaces y las tradiciones clásicas.

Entre las acusaciones que se hacen a Apuleyo, a la que se responde con una defensa más ambigua es a la de celebrar sacrificios nocturnos (57-60). Es el único ejemplo en que el autor no es capaz de hacer una interpretación científica o religiosa (61-65), sino que contraataca y acusa al acusador de borracho. Es también ésta la única acusación a la que no se responde en el resumen final (103,2-3). Se trata del aspecto mágico no asimilado, el que se define como más próximo a la brujería. Pero siempre queda la duda de si Apuleyo estaba implicado en este tipo de actividades o sólo lo estaba en los aspectos civilizados de la magia, de los que puede defenderse con alusiones a la ciencia, a la religión y la filosofía. Tal vez sea incluso la acusación de fondo, y todo lo demás sean cortinas de humo del propio Apuleyo. De las otras acusaciones era más fácil defenderse. Y ahí pudo estar la habilidad que se le alaba como orador.

En efecto, los aspectos mágicos que suelen definirse como tal, y más próximos a la brujería y, por tanto, con menos posibilidades de integrarse y de confundirse con otras actividades espirituales, aparecen con gran profusión en la *Metamorfosis* de Apuleyo. Es muy frecuente su relación con la luna (I,3,1; 12,4),⁽¹⁹⁾ como, por otra parte, se da la práctica de exorcismos *πρὸς τὴν σεληνὴν* (Luc., *Philops.*, 16). En el rito de salvación final (XI,1,1) está presente la luna, pero precisamente el proceso se produce con la aparición del sol en medio de la noche (XI,23,7). La distinción, con contenido significativo, de noche y luna frente a día y sol se hace con bastante frecuencia (Luc., *Men.*, 11; Apul., *Apol.*, 31,9).⁽²⁰⁾ Por ello, Filóstrato defiende a Apolonio presentándolo como adorador del sol (VA II,16; VI, 10 y 31).⁽²¹⁾ Otros aspectos generalmente limitados a la magia en su concepto negativo son el protagonismo de las mujeres (I,8,4; IX,29),⁽²²⁾ el efecto metamorfoseador (II,21,7) generalmente en relación con el amor, la aparición de muertos (II,21,7) y la presencia de la sangre (I,13,5). Los prodigios sangrientos son precisamente los más relacionados

(19) S. Lunais, *Recherches sur la lune. I. Les auteurs latins de la fin des Guerres Puniques à la fin du règne des Antonins* (EPRO), Leiden, Brill, 1979, pp. 216 ss.

(20) J. Annequin, *o.c.*, p. 55.

(21) J. Annequin, *o.c.*, p. 117 y n. 103.

(22) N. Moine, «Augustin et Apulée sur la magie des femmes d'auberge», *Latomus* XXXIV (1975) 358 ss.

con la problemática histórica de la época, pues aparecen como presagio de las luchas entre grandes terratenientes y campesinos en Apuleyo (*Met.*, IX,34,4-39). F. Millar⁽²³⁾ ha insistido en que la magia en general, sobre todo la que aparece en la *Metamorfosis* de Apuleyo, se mueve en el contexto más bajo de la escala social. La *curiositas* por la magia de Lucio lo arrastra a placeres calificados como serviles (Apul., *Met.*, XI,15,1):⁽²⁴⁾ *ad seruiles delapsus uoluptates*.

También en la novela de Heliodoro las escenas de magia, relacionadas con la muerte y con las mujeres egipcias, tienen lugar durante la noche, en presencia de la luna (VI,14,2ss.). En la distinción que hace Calasiris entre tipos de magia, la que tiene que ver con los muertos, hierbas y encantamientos (III,16,3) se califica como *demodes*,⁽²⁵⁾ mientras que la otra «está alejada de estos males terrenales» (III,16,4). Pero frente a esta distinción clara, la realidad era más ambigua y compleja. Un caso interesante en todo este proceso de definición y ambigüedad es el Apolonio de Tiana y su *Vida* escrita por Filóstrato. Toda la obra es un esfuerzo por distinguir su acción teúrgica de la magia y de la brujería. Pero es significativo que Filóstrato tenga que utilizar como personaje carismático en su época a alguien que tenía fama de mago. En el fondo era porque se necesitaba algo mágico, como Marco Aurelio había necesitado al mago egipcio. Pero para poder hacerlo utilizable en su sociedad tiene que defenderlo como ajeno a la magia. Las oligarquías urbanas del Imperio necesitan la magia y al mismo tiempo no pueden aceptarla como tal. Por tanto, los actos purificatorios de Apolonio (IV VI, 5) aparecen como propios de las prácticas de Empédocles y Pitágoras, es decir, inmersos en filosofía tradicional. Hay sin embargo muchos datos que rozan la magia: observación del fuego (I,31), previsiones (I,32), sueños (II,37), eliminación de una plaga (IV,10).⁽²⁶⁾ Pero su actividad se define como la propia del sabio que es capaz de conocer de antemano (III,12;33), por el impulso divino, frente al γόης, al brujo o al hechicero (V.12). Lucha contra los *démenes* (III,38)⁽²⁷⁾ y contra la *Empusa* (IV,25), mujer que incorpora los espectros relacionados con la diosa infernal Hécate. Su actividad trata de definirse precisamente como una lucha contra las fuerzas del mal. Pero el sacerdote de Eleusis lo trata como a un γόης (IV,18), lo acusan del sacrificio de un niño, «de noche, en la luna menguante» (VII,20), cuando se libera de las cadenas se apresura a decir que esto no es, como dicen los más simples, propio de los brujos, ἐς τοὺς γόητας (VII,38-39). Dion Casio (LXXVIII (LXXVII) 18,5) lo coloca en cambio entre los magos y los brujos y dice que, tras obtener los dones y alabanzas del emperador, llegó a ser καὶ γόης καὶ μάγος ἀκριβής. De ahí quizá la transformación de la figura de Apolonio. Aparece como un mago cuya colaboración buscan los emperado-

(23) F. Millar, «The World of Golden Ass», *JRS*, LXXI (1981) 65.

(24) F. Millar, *o.c.*, p. 64.

(25) J. J. Winkler, «The mendacity of Kalasiris and the narrative strategy of Heliodoros' *Aithiopika*», *YCS* XVII (1982) 129.

(26) L. Gil, *o.c.*, p. 260.

(27) L. Gil, *o.c.*, *ibid.*

res, como había hecho Marco Aurelio. Por ello se le rinde culto, por ejemplo, por parte de Alejandro Severo (SHA, SA 29,2). De ahí que Filóstrato reivindique su figura, pero la adapte a los intereses de la monarquía severiana, que practica la adecuación de lo popular, pero con los rasgos aceptables por la clase dominante: Utiliza la figura del mago, pero necesita sublimarla.⁽²⁸⁾ Y así aparece identificado con Vespasiano, cuyos rasgos (V,35) se adaptan a los de las pretensiones políticas de Septimio Severo.⁽²⁹⁾

El núcleo teórico principal de la *Vita* es la defensa de Apolonio por medio de una definición de su actuación como contraria a la magia (VIII,8), pero sin eliminar sus aspectos carismáticos. Al contrario, aparece como el hombre religioso, que en algunos momentos resulta incómodo como competidor para el emperador (Nerón, Domiciano), pero que en otros casos, los propios emperadores lo juzgan digno de lo que ellos eran dignos (VIII,31 *fin.*). Por ello su papel coincide con los intereses de la oligarquías urbanas: reconocimiento del poder personal del emperador, pero de un emperador no excesivo, sino que permita, entre otras cosas, un culto soteriológico ajeno al poder político, reconocido el tal culto como más eficaz que la religión tradicional, o bien como la religión tradicional imbuida de aspectos eficaces vivos en el ambiente de la época. El problema era que tal eficacia se adquiría al mismo tiempo que otros rasgos propios de religiones de salvación, ligados a aspectos no asimilables por las oligarquías urbanas. De ahí la constante preocupación por la definición clara y la diferenciación frente a magias y supersticiones de origen popular y la definición tajante de la brujería. Pero de ahí también que de hecho los filósofos estuvieran al borde de la brujería.

Apolonio de Tiana queda definido, pues, como hombre carismático, situado entre lo humano y lo divino (Eunapio, VS, Proem., 454), que recibe la *proskýnesis* (id.,500), que después de su muerte recibe un culto perfectamente asimilado por el poder imperial, cuando según el epitafio,⁽³⁰⁾ recibido en los cielos, calma los pesares humanos.

La conclusión es que los textos reflejan el esfuerzo por definir un *corpus* ideológico utilizable a partir de concepciones populares, a las que se trata de privar de sus rasgos más conflictivos, al tiempo que se intenta que conserven su eficacia como ideología con que el pueblo se siente identificado. Y ello se traduce en una tensión entre los aspectos aceptables o rechazables de la magia.

(28) S. Mazzarino, *Trattato di storia romana. II. L'impero romano*, Roma, Tumminelli, 1965, p. 317.

(29) S. Mazzarino, *Il pensiero storico classico*, Roma, Laterza, 1974. 4ª ed. II, 2, p. 290.

(30) C. P. Jones, «An Epigram on Apollonius of Tyana», *JHS* C (1980) 194; CF. *contra*, M. Marcovich, «The Epigram of Apollonius of Tyana» *ZPE* 45 (1982) 264. CF. También E. L. Bowie, «Apollonius of Tyana: Tradition and Reality», *ANRW* II, 16, 2 (1978), p. 1688, y R. Melkerbach, «ΔΕΥΤΕΡΑΙ ΦΡΟΝΤΙΔΕΣ zu dem Epigram auf Apollonios von Tyana», *ZPE* 45 (1982) 265-66.

MAGIA Y RELIGION ENTRE LOS PUEBLOS INDIGENAS DE LA HISPANIA ANTIGUA

José María BLAZQUEZ MARTINEZ

La magia va íntimamente unida a la religión antigua, de modo que es prácticamente imposible separar muchas veces en la mentalidad antigua la magia de la religión. Nosotros vamos a examinar los principales testimonios de magia en la Península Ibérica en el espacio de tiempo comprendido entre los finales de la Edad del Bronce y el Bajo Imperio, estudiando el tema por áreas culturales: período orientalizante, o tartésico, cultural turdetana, ibérica, pueblos indoeuropeos, y documentos indígenas hispanos bajo dominación romana.

Con la llegada de los fenicios a la Península Ibérica hacia finales del segundo milenio⁽¹⁾ se originó en el sur de la Península un verdadero proceso de semitiza-

(1) L. Abad, «Consideraciones en torno a Tartessos y el origen de la cultura ibérica», AEARQ. 52 (1979) 175 ss.; J. Alvar, *La navegación prerromana en la Península Ibérica, Colonizadores e indígenas*, Madrid 1981; J. M. Blázquez, *Tartessos y los orígenes de la colonización fenicia en Occidente*, Salamanca 1975; Idem, «Fenicios y cartagineses en Occidente» en *Historia de España Antigua. I. Protohistoria*, Madrid 1980, 277, ss.; G. Burnens, *L'expansion phénicienne en Méditerranée*, Bruselas 1979; S. Frankenstein, «The Phoenicians in the Far West. A Function of Neoassyrian Imperialism», *Mesopotamia* 7 (1979) 263 ss.; K. Galling, «Der Weg der Phönizier nach Tarsis in literarischer und archäologischer Sicht», *ZDPV* 1972) 140 ss.; C. González Wagner, *Fenicios y cartagineses en la Península Ibérica. Ensayo de interpretación fundamentado en un análisis de los factores internos*, Madrid 1983; G. López Monteagudo, «Panorama actual de la colonización semita en la Península Ibérica», *RSF* 5 (1979) 195 ss.; M. Tarradell, «El impacto greco-fenicio en el extremo Occidente: resistencia y asimilación», *Assimilation et résistance à la culture gréco-romaine dans le monde ancien. Travaux du VIe Congrès International d'Etudes Classiques*, Bucarest-Paris 1976, 343 ss.; B. W. Treumann, «West Phoenician Presence on the Iberian Peninsula», *TAW* 1, 1.15 ss.; Varios, *Tartessos*, Barcelona 1969; Varios, *Simposio Internacional de Colonizaciones*, Barcelona 1971-1974; Varios, «Colonización griega y mundo indígena en la Península Ibérica», AEARQ. 52 (1979); C. R. Whittaker, «The Western Phoenicians: Colonization and Assimilation», *CPHS* 200 (1974) 58 ss.; J. Remesal «Imagen y Función de Iberia en el Mundo Antiguo», *I Congresso Internazionale di Studi Fenici e Punici*, Roma 1983; M. Almagro Gorbea, *El*

ción, en todos los aspectos culturales, semejante al que sufrió Israel al ponerse en contacto con los fenicios: proceso que del sur pasó a Lusitania y a la Meseta en mucha menor escala. Es ahora cuando se introducen los dioses típicamente fenicios, como la diosa Astarté (El Carambolo, Bronce Carriazo, Cástulo, Galera, Bronces del

Bronce final y el periodo orientalizante en Extremadura, Madrid 1977. Somos partidarios de que en el periodo orientalizante, sin negar que algunos griegos pudieron visitar las costas de la Península Ibérica (B. Freyer-Schauenburg, «Kolaïos und die westphönizischen Elfenbeine», *MM* 7 (1966) 89 ss.), casi todo el material griego vino en barcos fenicios, tesis que ya hace muchos años defendió Riis, ya que ha aparecido en factorías fenicias o en poblados muy influenciados por ellos, como en Huelva capital. Véase J. P. Morel, «L'expansion phocéenne en Occident: dix années de recherches (1966-1975)», *BCH* 99 (1975) 853 ss.; quien, basado en la arqueología, niega la existencia de colonias griegas, salvo Ampurias, en Hispania. Los vasos griegos del periodo orientalizante son muy pocos (R. Olmos, M. Picazo, «Zum Handel mit griechischen Vasen und Bronzen auf der Iberischen Halbinsel», *MM* 20 (1979) 184 ss.; R. Olmos, «Perspectivas y nuevos enfoques en el estudio de los elementos de la cultura material (cerámica y bronce) griegos o de estímulo griego hallados en España», *AEARQ.* 52 (1979), 87 ss.; P. Rouillard, *Les céramiques peintes de la Grèce de l'Est et leur imitations dans la Péninsule Ibérique: recherches préliminaires. Les céramiques de la Grèce de l'Est et leur diffusion en Occident*, Paris 1978, 274 ss. Es probable que, como sucedía en Sicilia en época del tirano Dionisio, hubiera en la Península Ibérica grupos numerosos de comerciantes griegos afincados en las factorías fenicias o cartaginesas. Diodoro (14,4) afirma que «algunos griegos de Sicilia se habían puesto bajo la protección de los cartagineses y que habían adquirido posesiones con el derecho de ciudadanía en las villas del dominio público». Dionisio opinaba que «durante la paz muchos griegos sujetos a su obediencia participarían en esta emigración a las ciudades púnicas». Incluso el tirano contrató obreros del Estado Cartaginés. El fenómeno era también inverso, pues, rota la paz en el año 398 a. C. «los siracusanos con la aprobación de Dionisio saquearon las propiedades de gran número de cartagineses que habitaban Siracusa y que eran muy ricos. Muchos mercaderes cartagineses tenían en el puerto naves cargadas de mercancías que fueron robadas a sus dueños. Los otros sicilianos siguieron el ejemplo que les daban los siracusanos y después de haber perseguido a los cartagineses que vivían entre ellos, se apoderaron igualmente de todo lo que poseían» (D. S. 14,46). Estos hechos prueban que en las ciudades púnicas de Sicilia vivían habitualmente griegos, y en las griegas cartagineses; lo mismo sucedería en la Península Ibérica, lo que explicaría la existencia del oráculo de Menesteo (Strab. 3, 140) y del culto a este héroe y a Temistocles (Filostr., VA 7,5,4) en Cádiz y en las proximidades al oráculo. Estos griegos afincados en Turdetania pudieron ser los que levantaron el templo a la diosa ateniense Atenea (Strab. 3, 149.157) citado por Poseidonio, por Artemidoro y por Asclepiades de Mirlea, autores todos que estuvieron en el sur de la Península Ibérica. No creemos que los doce trabajos de Heracles o sus numerosas hazañas sean de origen oriental. Ninguno tiene por escenario Siria, Fenicia o el Próximo Oriente. La casi totalidad de ellos se localizan en el suelo griego o en zonas muy relacionadas con él, Tracia, Escitia y Egipto. La localización de la lucha con Gerión en Tartessos se debe a Estesicoro de Himera (D. L. Page, «Stesichorus, the Geryoneis», *JHS* 93 (1973) 138 ss.; M. Robertson, «Geryoneis: «Stesichorus and the Vase-Painters», *CQ* 19 (1969) 297 ss.; J. M. Blázquez, «Gerión y otros mitos del Occidente», *Gerion* 1 (1983). Este trabajo no estaba representado en las puertas del Heracleion gaditano, lo que prueba que no es de origen fenicio; Melqart es un dios de carácter marino y de comercio, como se deduce de Estrabón (3,170), carácter del que carece el Heracles griego.

Con J. Alvar y con C. González Wagner somos de la opinión que en fecha posterior los vasos griegos del s. V y IV a.C. de Turdetania son producto del comercio cartaginés y no del griego. Ello lo indica claramente el pseudo-Scylax para la costa atlántica (J. Desanges, *Recherches sur*

Berrueco, Pozo Moro y Serradilla),⁽²⁾ los rituales funerarios fenicios, como en la necrópolis de La Joya,⁽³⁾ similares a los de Chipre,⁽⁴⁾ que se repiten en las necrópolis del mediodía (Cástulo, Carmona, etc.) y del interior (Medellín, etc.). Hacen su aparición los santuarios, como los de Despeñaperros, en cuyos comienzos el influjo fenicio en los bronce y en el tipo de religiosidad fue bien patente, en opinión de Nicolini.⁽⁵⁾ El santuario de Cástulo, de finales del s. VII a. C.⁽⁶⁾, sigue modelos de Chipre e Israel. A los fenicios se debe también la introducción del hierro, del torno del alfarero, de la pintura vascular, el uso del alfabeto, el granulado, y gran cantidad de for-

l'activité des Méditerranéens aux confins de l'Afrique, París-Roma 1978, 116 ss., 414). Ello no impide que la escultura turdetana (Obulco) e ibérica (Elche) sea de influjo griego, como indica A. Blanco, (*Historia del Arte Hispánico. I. La Antigüedad*, 2 Madrid, 1979, 40 ss, 47 ss.; T. Chapa, *La escultura zoomorfa ibérica en piedra*, Madrid 1980, *passim*) o que a través de los vasos griegos el influjo griego en las poblaciones indígenas fuera grande, como postula R. Olmos.

La tesis de M. Bendala «Las más antiguas navegaciones griegas a España y el origen de Tartessos», *AEARQ.* 52 (1979), 33 ss.; Idem, «Notas sobre las estelas decoradas del suroeste y los orígenes de Tartessos», *Habis* 8 (1977) 177 ss.; Idem, «Tres nuevas estelas de guerreros en la provincia de Córdoba», *Habis* (1979-80) 381 ss. con toda la bibliografía de otras piezas aparecidas últimamente) es la antigua tesis de H. Henckeln en «Herzprung Schields and Greek Tradex», *AJA* 54 (1980) 295 ss.) levantando la cronología que no hallamos aceptable, por la carencia de cerámica griega relativamente abundante en el mediodía hispano. Todos los elementos de las estelas tienen paralelos en la costa atlántica. En el sur de Galicia, en la segunda mitad del s. VII a.C., la presencia de la cerámica griega es grande. En Hispania no hay nada parecido. D. Ruiz Mata («El poblado metalúrgico de época tartésica de San Bartolomé (Almonte, Huelva)», *MM* 22 (1981), 150 ss.; J. L. Fernández Jurado, «San Bartolomé, yacimiento metalúrgico de época tartésica (Huelva)», *Rev. Arqueología* 26,40 ss.) es de la opinión que a principios del s. VI a.C. comienzan los griegos a comerciar directamente con Huelva, como lo indica la gran cantidad de cerámica griega allí recogida.

La misma opinión es la de R. Olmos y J. P. Garrido («Cerámica griega en Huelva. Informe preliminar», *Homenaje a Sáenz de Buruaga*, Madrid 1982, 23 ss). El s. V a. C. no está prácticamente representado en la cerámica griega en Huelva. J. P. Garrido - E. M. Orta, «La cerámica griega en Huelva. Un informe preliminar», *La parola del passato*, 204-207 (1982) 407 ss. Olmos, «La cerámica griega en el Sur de la Península Ibérica. La aportación de Huelva», 393 ss. T. Chapa, «Influences de la colonisation phocéenne sur la sculpture ibérique», 374 ss. M. Almagro, «La 'colonización' focense en la Península ibérica. Estado actual de la cuestión», 432 ss. J. P. Morel, *Les Phocéens d'Occident: nouvelles données, nouvelles approches*, 479 ss. B. B. Shefton, «Greek and Greek Imports in the South of the Iberian Peninsula: The archaeological evidence», en H. G. Niemeyer, *Phönizier im Westen*, Maguncia 1982, 337 ss. A. M. Bisi, «L'espansione fenicia in Spagna», *Fenici e arabi nel Mediterraneo*, Roma 1983, 97 ss. J. M. Blázquez, «Panorama general de la presencia fenicia y púnica en España», *I Congresso Internazionale*, 311 ss.

- (2) J. M. Blázquez, *Tartessos...*, 91 ss., 102 ss., 110 ss., 187 ss.; Idem, *Fenicios y Cartagineses*, 365 ss.; Idem, «Arte de la Edad de los Metales. Arte orientalizante fenicio y cartagineses», *Historia del Arte Hispánico. I. La Antigüedad*, 1, Madrid 1978, 204 ss.; *Primitivas religiones ibéricas*, II. *Religiones prerromanas*, Madrid 1983, 37 ss.; M. C. Marín Ceballos, «Documents pour l'étude de la religion phénico-punique dans la Péninsule Ibérique: Astarté», *Actes du IIe Congrès International d'Etudes des Cultures de la Méditerranée Occidentale*, II, Argel 1978, 21 ss.; Idem, «Documentos para el estudio de la religión fenicio-púnica en la Península Ibérica. II. Deidades masculinas», *Habis* (1979-80) 217 ss.
- (3) J. M. Blázquez, *Fenicios y Cartagineses*, 325 ss.
- (4) V. Karageorghis, *Excavations in the necropolis of Salamis, I-IV*. Nicosia 1967, 1970, 1973, 1978. Los rituales tartésicos recuerdan a los orientales de Chipre y Fenicia.
- (5) *Les bronzes figurés des sanctuaires ibériques*, París 1963, *passim*.
- (6) J. M. Blázquez, J. Valiente, *Cástulo, III*, Madrid 1981.

mas cerámicas que después se copiaron por los indígenas. Incluso en la actualidad se habla de una verdadera colonización fenicia, o mejor aramea del N. de Siria, en el sur de Hispania, por C. González Wagner, por J. Alvar y C. R. Whittaker,⁽⁷⁾ y no sólo de unos asentamientos fenicios de la costa (Sexi, Malaka, Toscanos, etc.). El contacto de los pueblos del mediodía con los fenicios ocasionó, pues, una verdadera semitización de la religión indígena. Se introdujeron ahora cambios fundamentales en la religiosidad. La magia del Oriente se propagó en la Península Ibérica.

Amuletos.

Los fenicios trajeron al Occidente todos los tipos de amuletos, como al resto del Mediterráneo, que usaban con profusión, y a los que alude el profeta Isaías (3,18,20). Traían al que los usaba la protección de los dioses, la buena suerte, el conjuro contra los males, etc.

Los amuletos más antiguos de origen fenicio han aparecido en la tumba de La Aliseda (Cáceres), que es la sepultura de una dama probablemente, y se fechan en torno al 600 a. C. Estos amuletos fueron posiblemente regalos. Son los siguientes: 1) estuche cilíndrico; 2) dos estuches en forma de prisma hexagonal, cuya tapadera es una cabeza de halcón; 3) dos amuletos en forma de creciente lunar; 4) dos estuches cilíndricos con tapadera en forma de plato; 5) dos esferillas con polos (gorros) achatados y anillo de suspensión; 6) dos amuletos en forma de cabeza de serpiente; 7) dos esferas gemelas a las del n.º 5; 8) dos estuches hexagonales con tapadera plana.

El amuleto iba dentro del estuche. Solía consistir en una piedra, en una inscripción, etc.⁽⁸⁾

Los amuletos acorazonados se encuentran también sobre varios bronce ibéricos,⁽⁹⁾ sobre el pecho de la Dama de Baza,⁽¹⁰⁾ y de la Dama de Elche,⁽¹¹⁾ en la primera mitad del s. IV a. C. Los restantes amuletos no pasaron al mundo turdetano o ibérico.

Piezas semejantes han aparecido en otros lugares de la Península, como en Cástulo. Cabe recordar también los dos ejemplares de procedencia desconocida del M. A. N. de Madrid y el amuleto acorazonado del Instituto de Valencia de Don Juan, Madrid, éste último fechado en el s. VI a. C.

(7) O.c. C. González Wagner, o.c. passim; J. Alvar, o.c., passim.

(8) J. M. Blázquez, *Tartessos*, 115 ss.; Idem, *Fenicios y Cartagineses*, 396 ss. Idem, «Arte de la Edad de los Metales», 219 ss.; Idem, *Religiones Primitivas ibéricas*, 76 ss. El primer amuleto del norte de Siria, fechado en el s. XIII a.C., es el cilindro sello de la antigua colección Berlanga, hallado en Vélez Málaga, con la diosa de Qadesh (J. M. Blázquez, *Tartessos*, 23 ss.).

(9) G. Nicolini, *Bronces Ibéricos*, Barcelona 1977, 78 s. (sacerdotisa), 134 s. 140.

(10) F. Presedo, *La Necrópolis de Baza*, Madrid 1982, 309 ss.; Idem, «La Dama de Baza», *Trabajos de Prehistoria*, 30 (1973) 151 ss.

(11) A. García y Bellido, *Arte ibérico en España*, Madrid 1980, fig. 56. Otro ejemplo en la figura 43; Idem, *Historia de España. I. España Prerromana*, Madrid 1954, 569, figs. 489-490. 493.

En la Península se conocen seis estuches con cabeza de animal: dos en Ibiza y cuatro en Cádiz. El portaamuleto más antiguo de este tipo se ha encontrado en Almuñécar, la antigua Sexi, y se fecha en torno al 670 a. C.

La región de origen de estos estuches es Siria, pero se los encuentra repartidos por todas las colonias fenicias, como en Cartago, en Tharros, en Malta y en Chipre. Los amuletos con cabeza de animal no se documentan ni sobre los bronce ibéricos, ni sobre la escultura ibérica o turdetana, ni sobre las terracotas púnicas de Ibiza. Los amuletos con creciente lunar y disco se utilizaron en la Península, como lo demuestran los ejemplares de Cádiz y de Herrerías. Se los encuentra también sobre las terracotas púnicas de Ibiza.⁽¹²⁾

Un colgante esférico con gránulos y turquesas se recogió en Villaricos (Almería), la antigua Baria, colonia fenicia.

Amuletos eran también los sellos de la Aliseda, con representaciones de dioses, pero no tuvieron posterior aceptación entre los nativos. Eran importados.

El sello más grande era giratorio. Sobre él iba grabado un tema que gozó de gran aceptación en el Oriente desde el estandarte de Ur, el árbol de la vida coronado por una palmeta de cuenco y flanqueado por dos grifos rampantes, junto a Baal Samen, el «señor del cielo».

La composición es típica de Siria. Otros dos sellos se han recogido en La Aliseda. En un sello el amuleto es un jaspe. Este sello es probablemente obra siria también. El segundo sello tiene una figura entronizada, tetráptera, con dos cabezas. Es una imagen del dios El.

Seguramente son amuletos, igualmente, los tres anillos de La Aliseda, que llevan escarabeos de pasta vítrea. La decoración de los extremos de los anillos son tres pares de volutas superpuestas que simbolizan el árbol de la vida. Los prototipos de estos anillos los ha suministrado Chipre, en torno al VI a. C.

Otras joyas del período orientalizante es posible recordar, que se utilizaron con mucha probabilidad como amuletos, como el anillo con grifo hallado en La Joya (Huelva) y fechado en el primer cuarto del s. VI a. C. Es pieza, casi seguro, importada de Fenicia o de Chipre. Como amuleto funcionaría la sortija de los Villares de Andújar (Jaén) hoy en el Museo Monográfico de Linares, con esfinge alada sentada bajo disco alado y fechada en los ss. VII-VI a. C. Sortijas que quizá fueran amuletos llevan la Dama de Baza y algunas otras del Cerro de los Santos (Albacete) del s. IV a. C.

Amuletos son también los estuches del cortijo de Evora (Cádiz), con imágenes de Bes,⁽¹³⁾ dios que se documenta por vez primera en Occidente en una de las urnas de alabastro de Almuñécar y en el sello gaditano de Puerta de Tierra, fechado éste último en el s. VII a. C.

(12) J. M. Almagro, *Corpus de las terracotas de Ibiza*, Madrid 1980, 140, lám. LXXVII.

(13) J. M. Blázquez, *Tartessos*, 131 ss.: Idem, *Fenicios y Cartagineses*, 375: Idem, «Arte de la Edad de los Metales», 225 s. 228.

Como amuleto, y por lo tanto de carácter mágico, se usaría el collar de El Carambolo, Sevilla, fechado en torno al 550 a. C., que sigue prototipos documentados sobre la escultura de Chipre, con ocho anillos giratorios en cuyo interior iba el amuleto propiamente dicho. Las joyas de este tesoro son, quizá, dos ornamentos sacerdotales y el lugar donde aparecieron era un santuario consagrado a Astarté. Este tipo de collar no se documenta ni en los bronce ibéricos ni en la escultura ibérica o turdetana.⁽¹⁴⁾

Amuletos eran los medallones de Málaga, de finales del s. VII a. C., con los temas del faraón que aplasta a sus enemigos, imagen del dios Hadad, y con el árbol de la vida entre cabras rampantes. Es obra, seguramente, siria, y por lo tanto importada, como lo debió ser igualmente el medallón de Trayamar (Málaga), con el creciente lunar, y el disco solar sobre el que vuela. Es un medallón gemelo a los hallados en Cartago. El mismo tema se repite en un medallón de Ibiza, donde hay serpientes, *uraei*, a los lados del *omphalos*. En Trayamar se representan halcones sobre las cabezas de los *uraei*. Todos estos tipos de medallones no pasaron a ser usados o imitados por las poblaciones indígenas.⁽¹⁵⁾

Los fenicios introdujeron en el período orientalizante otro tipo de amuleto, que tuvo mucha aceptación entre los nativos; se trata de collares de pasta vítrea. El más antiguo se halló en Sines (Portugal) y se fecharía entre los años 700-500 a. C.⁽¹⁶⁾

Cinturones sagrados.

Al carácter mágico de estos cinturones hemos dedicado un trabajo en homenaje al prof. M. Almagro⁽¹⁷⁾ quien fue el primer autor que llamó la atención sobre ellos en España. Fueron muy usados desde el período orientalizante; su uso se debe a los fenicios. Baste recordar unos cuantos cinturones que por su anchura y su decoración debían tener carácter mágico o apotropaico, de defensa o victoria, o de protección como los de La Aliseda, decorado con el tema de Gilgamés en lucha con el león rampante, con grifos alados y con palmetas de cuenco,⁽¹⁸⁾ del guerrero de

(14) J. M. Blázquez, *Tartessos*, 141; Idem. *Fenicios y Cartagineses*, 299. Según M. Bendala las placas del pecho podían tener un carácter mágico.

(15) J. M. Blázquez, *Tartessos*, 144 ss.; Idem, «El Arte de la Edad de los Metales», 230; Idem, *Fenicios y Cartagineses*, 377 ss.

(16) J. M. Blázquez, *Tartessos*, 280 ss.

(17) J. M. Blázquez, *Primitivas Religiones Ibéricas*, 109 ss.

(18) J. M. Blázquez, *Tartessos*, 116 ss.; Idem, «El Arte de la Edad de los Metales», 219 ss.

Pozo Moro (Albacete), anterior, en nuestra opinión, al 500, a.C.⁽¹⁹⁾, de una serie de imágenes interpretadas como el dios Reshef,⁽²⁰⁾ citado ya en Ebla, que se suponen encontradas en la región de Sevilla y conservadas en el M. A. N. de Madrid; del guerrero de Medina de las Torres (Badajoz),⁽²¹⁾ que se ha supuesto por Nicolini que es el prototipo de los bronceos oreanos, y de varios guerreros en actitud de combate⁽²²⁾; de algunos bronceos ibéricos con representaciones de soldados⁽²³⁾, de los guerreros de Obulco, de finales del s. V. a. C.⁽²⁴⁾, y de Elche⁽²⁵⁾, de la misma fecha o un poco posterior; del sacrificador de un mango de puñal votivo de la provincia de Jaén⁽²⁶⁾,

(19) M. Almagro Gorbea, «Pozo Moro y el origen del arte ibérico», *CAN* 13, 677, lám. 1; Idem, «Les reliefs orientalisants de Pozo Moro (Albacete, Espagne). Mythe et personification», *Travaux et Memoires*, París 1980, 129 s., láms I y II; Idem, «Los relieves mitológicos orientalizantes de Pozo Moro», *Trabajos de Prehistoria* 35 (1978) 263, lám. IV 1; Idem, «Pozo Moro y el influjo fenicio en el período orientalizante de la Península Ibérica», *SF* 10 (1982) 231 ss. Somos de la opinión, siguiendo la creencia de otros colegas, que los relieves pertenecen a dos monumentos diferentes. No creemos segura la opinión de un monumento levantado sobre la pira. En los numerosos monumentos sepulcrales de Chipre, la pira siempre está en el dromos o en la plataforma, en caso de túmulo (V. Karageorghis, *Salamis in Cyprus. Homeric, Hellenistic and Roman*, Londres 1968, 26, 31, 73, 118 ss., 116 ss., 153, lám. 87, figs. 4, 31 (con cuatro piras), 32 (con tres piras). Los ejemplos se pueden multiplicar por todo el Mediterráneo.

M. Almagro, «El problema de Tartessos según los documentos arqueológicos», *Aspetti archeologici dell'Occidente Mediterraneo. Quaderni del Centro di Studi per l'Archeologia etrusco-italica* 2 (1978) 71, lám. VI; J. M. Blázquez: «Las raíces clásicas de la cultura ibérica. Estado de la cuestión. Últimas aportaciones», *AEARQ.* 52 (1979) 148, fig. 5; Idem, *Religiones primitivas ibéricas*, 26.

(20) M. Almagro, «Un tipo de exvoto de bronce ibérico de origen orientalizante» *Trabajos de Prehistoria* 37 (1980) 247; Idem, «El problema de Tartessos...» 119 láms. I-III; Idem, «Ueber einen Typus iberischer Bronze-Exvotos orientalischen Ursprungs», *MM* 20 (1979) 133 ss.; Idem, «Eine orientalisierende Bronzeskulptur aus der Gegend von Sevilla», *Festschrift zum 50 jährigen Bestehen des Vorgeschichtlichen Seminars Marburg* 1, 51 ss. Algunos autores ponen en duda, como A. Blanco, M. C. Marín Ceballos, F. Presedo, que estos bronceos de Reshef sean originarios de la Península Ibérica. Su vinculación a Hispania, según M. Almagro, está apoyada en los análisis de las piezas. El guerrero de Pozo Moro no creemos que sea una imagen de Reshef, pues sobre el casco lleva el nombre del difunto, Becalcas. Sobre Reshef en la Península Ibérica, véase: I. Gärner-Wallert, «Zwei Statuetten syro-ägyptischer Gottheiten von der «Barra de Huelva», *MM* 23 (1982), 46 ss. Otra estatua se conserva en la *Hispanic Society of New York*, procedente de Italia.

(21) J. M. Blázquez, *Tartessos*, 97 ss.

(22) Véanse los paralelos aducidos por M. Almagro en la bibliografía citada en n.º 20.

(23) G. Nicolini, *Les bronzes figurés des sanctuaires ibériques*, 156 ss.; Idem, *Bronces ibéricos*, 38 s., 43, 46 s., 50 s., 68 s., 88-91, 96-103, 120 s., 166-69, 202-05.; también M. R. Lucas, «Nueva Colección de exvotos de bronce», *Bol. de la Asoc. Esp. de amigos de la Arqueología* 8 (1977) 17 s. Lo llevan igualmente las damas: M. L. de la Bandera, «El atuendo femenino ibérico», *Habis* 8 (1977) 260 s.; G. Nicolini duda del sentido religioso del cinturón, aunque no lo descarta.

(24) A. Blanco, J. González Navarrete, en A. García y Bellido, *El Arte Ibérico en España*, 37 ss. figs. 170-81. A. Blanco, *O.c.*, 43 ss. figs. 12 y 13.

(25) A. García y Bellido, *o.c.*, fig. 52.

(26) J. M. Blázquez, «Cinturones sagrados en la Península Ibérica», *Homenaje a M. Almagro*, Madrid 1983, 411 ss.

de un personaje cincelado sobre una lanza de carro de la misma localidad; los broches de cinturón, del período orientalizante decorados con el árbol de la vida (Niebla, Medellín, Carmona), con grifos y palmetas de cuenco (Sanchorreja, Avila), el gran cinturón articulado hallado en el cortijo de Maquíz (Jaén)⁽²⁷⁾, las placas de cinturón con motivos florales estilizados, publicadas por J. Cabré⁽²⁸⁾ de la región oretana que después se imitan en la meseta, y los cinturones de algunas figuras que intervienen en procesiones funerarias de Urso⁽²⁹⁾ (Osuna, Sevilla), fechados en el s. III a.C.

El texto más claro del carácter mágico de estos cinturones se lee en *El testamento de Job*, obra escrita entre los años 100 a.C. –100. Los dioses cananeos, fabricados en metal, ciñen sus cinturas con anchos cinturones, de los que no prescindían ni aun cuando van desnudos, como los ejemplares de Tell Judeideh,⁽³⁰⁾ como las imágenes de los dioses, de los guerreros, de los simples hombres y de las mujeres. Entre los cananeos, los fenicios y los hititas, el uso del cinturón estuvo muy generalizado. En Israel el cinturón se menciona entre las vestiduras sacerdotales de Aarón (*Ex.* 28,4,8, y *Lev.* 8,7). El efod, tan empleado por los israelitas en el culto como prenda ritual, era una banda ancha que ceñía la cintura y se ha pensado que en origen fuera el vestido de la diosa cananea Anat. El carácter mágico y sagrado de estos cinturones queda bien patente en la descripción de David en las Sagradas Escrituras, desnudo completamente, bailando delante del arca, el rey sólo llevaba encima un ceñidor (*2Sm.*, 6,14). El efod indicaba posiblemente el carácter sagrado de la persona que lo llevaba, como se desprende del hecho de que la madre de Samuel confeccionó uno cuando su hijo fue adscrito al servicio del templo de Silo (*1 Sm.*, 22, 18). Otros textos de la Biblia describen estos cinturones como objetos de culto más bien que como adorno personal, así en *Jc.*, 8, 27; 17, 5; 18, 14; 17, 20; *1 Sm.*, 2, 28; 14, 3; 23, 9.

Estas bandas o cinturones estaban al cuidado de los sacerdotes y se utilizaban para conocer la voluntad de Yahweh, *1 Sm.*, 23, 10; 30, 8. La importancia de estos

(27) M. Almagro, «Los orígenes de la toréutica Ibérica», *Trabajos de Prehistoria* 36 (1979) 178, lám. VI, fig. 3. En un bronce del Cortijo de Maquíz, de época helenística, un varón con gesto de adoración ante el árbol de la vida, ciñe su cintura con ancho cinturón. Un ancho cinturón de cuero con clavos de oro y broche calado apareció en una tumba de La Joya, según me comunica M. Sanz.

(28) «Decoraciones hispánicas», *AEAA.* 11 (1928) ss.; Idem, «Decoraciones hispánicas. II. Broches de cinturón damasquinados con oro y plata», *AEAA.* 38 (1937) 93 ss. Sobre la cultura de estos bronces damasquinados y de las fibulas zoomorfas, véase G. López Monteagudo, «Las esculturas zoomorfas «célticas» de la Península Ibérica y sus paralelos polacos», *AEARQ.*, 55 (1982) 3 ss. Probablemente tienen signos astrales los broches de cinturón de tipo céltico y por lo tanto poseerían un carácter mágico. N. L. Cerdeño, «Los broches de cinturón peninsulares de tipo céltico», *Trabajos de Prehistoria* 35 (1978) 279 ss.

(29) A. García y Bellido, *Historia de España...*, 544 ss., figs 472 y 473; Idem, *El Arte Ibérico en España*, figs 64 y 65. Sobre estos relieves de Osuna P. León, *Plástica ibérica e ibero-romana. La baja época de la cultura ibérica*, Madrid 1979, 183 ss.

(30) O. Negbi, *Canaanite Gods in Metal*, Tel Aviv 1976, 15 fig. 71 y 73.

textos es grande, pues el sentido religioso de estas prendas entre los fenicios no debía ser diferente del que tenían entre los israelitas en una época de fuerte influjo fenicio sobre la religión de Israel, que copió en gran parte todo su ritual de los fenicios. Los fenicios imitaron el uso y significado de estos cinturones de los persas seguramente.

En El *Testamento de Job* se lee:

46. Trajeron sus bienes para repartirlos entre los siete varones; de ellos no dió nada a las hembras. Estas, entristecidas, dijeron a su padre; «Señor, padre nuestro, ¿acaso no somos también nosotras hijas tuyas? ¿Por qué no nos has dado parte de tus bienes? Job respondió a las hembras: «No os conturbéis, hijas mías, que no me he olvidado de vosotras. Os he otorgado una herencia mejor que la de vuestros siete hermanos». Llamó entonces a su hija Hemera y le dijo: «Toma este anillo, vete a la cámara y tráeme las tres cajas de oro para que os reparta la herencia». Hemera se fue y las trajo. Job abrió las cajas y sacó tres cinturones de colores tan variados que ningún ser humano puede describir sus formas. Estas no son terrenas sino celestiales, relampagueantes de chispas luminosas como rayos de sol. Job dió un cinturón a cada una de sus hijas y les dijo: «Ceñíoslo alrededor del pecho para que estén con vosotras todos los días de vuestra vida».

Los cinturones maravillosos.

47. Le dijo entonces otra hija, llamada Casia: «Padre, ¿es ésta la herencia que dices ser mejor que la de nuestros hermanos? ¿Qué es, pues, lo excepcional de estos cinturones? ¿Podremos vivir acaso de ellos?» Su padre les respondió: «No solamente podréis vivir de ellos, sino que os conducirán a un mundo mucho mejor, para vivir en los cielos. Desconocéis, hijas mías, el valor de estos cinturones que el Señor tuvo a bien darme el día en el que quiso tener misericordia de mí y eliminar de mi cuerpo las enfermedades y los gusanos. El me llamó, me presentó estos tres cinturones y me dijo: 'Levántate, ciñe tus lomos, como un hombre. Yo te preguntaré y tú responderás'. Los tomé, me ceñí con ellos y al punto desaparecieron de mi cuerpo los gusanos al igual que las enfermedades. Luego, mi cuerpo se fortaleció gracias al Señor como si no hubiera sufrido nada en absoluto. Incluso me olvidé de las angustias de mi corazón. El Señor me habló con poder mostrándome lo ya sucedido y lo porvenir. Hijas mías, ahora que los poseéis, no podrá el enemigo atacaros en absoluto, ni tendréis su pensamiento en vuestras mentes, porque ellos son un amuleto del Señor. Levantáos. pues, ceñíos con ellos antes de que yo muera, para que podáis contemplar a los que vienen a mi partida y admiréis las criaturas de Dios».

Efectos de los cinturones.

48. A estas palabras se levantó una de las tres hijas, la llamada Hemera, y se ciñó como le había dicho su padre. Recibió otro corazón de modo que ya no pensaba en las cosas terrenas. Pronunció palabras solemnes en la lengua de los ángeles y entonó un himno a Dios al igual que los himnos de los seres angélicos. Y mientras entonaba los himnos permitió el Espíritu que quedaran grabados en su vestido.

49. Entonces se ciñó Casia y se le cambió el corazón de modo que no podía ya preocuparse de las cosas terrenales. Su boca se expresaba en el dialecto de los Príncipes celestes y glorificó la obra del Alto Lugar. Si alguno desea conocer la *Obra de los cielos* podrá encontrarla en los *Himnos de Casia*.

50. Entonces se ciñó también la otra hija, la llamada Cuerno de Amaltea, y su boca comenzó a proferir palabras en la lengua de los seres de lo alto, puesto que también su corazón se había cambiado, apartándose de las cosas terrenales. Habló, en efecto, en la lengua de los querubines, alabando al Señor de las virtudes y narrando su gloria. El que quiera, por lo demás, aprender las huellas de la gloria del Padre puede encontrarlas en las Plegarias de Cuerno de Amaltea». (Traducción de A. Piñero, *El testamento de Job, I, Apócrifos y pseudoepígrafos del AT*. En prensa, ediciones Cristiandad, Madrid).

Entre los griegos este carácter está también documentado en varias fuentes, como el siguiente pasaje de la *Iliada* (14,214-221), donde Hera quiere seducir a su esposo Zeus para que, dormido a su lado, deje de intervenir en la lucha entre los Aqueos y los Troyanos. Para ello, además de ponerse sus mejores galas, pide prestado a Afrodita su cinturón: «Dijo (Afrodita), y de su cuerpo se quitó su cinturón de cuero perforado y ricamente adornado, donde habían sido encerrados todos los encantos. Allí estaba la ternura, allí el deseo y allí las palabras seductoras que arrebatan la mente de los más sensatos. (Afrodita) se lo puso en las manos (a Hera) y le dijo: «Toma, guarda en tu regazo este cinturón tan hermoso, que todo lo posee; y te aseguro que no volverás sin haber conseguido lo que has tramado en tu interior».

El cinturón más famoso griego es el de Hipólita. Euristeo quiere el cinturón, que Ares había regalado a su hija Hipólita (Apo. II 5, 9), la reina de las amazonas, para regalárselo a su propia hija Admite, que era sacerdotisa de Hera en Argos. Le pide a Heracles que se lo traiga (noveno trabajo) y el héroe lo consigue a cambio de la libertad de la Amazona, a la que había apresado o, según otra versión, cogiéndolo del cadáver después de haberla dado muerte. Apolodoro expresamente escribe: «Hipólita tenía el cinturón de Ares, que era símbolo de su superioridad sobre todos». El escoliasta de Apolonio, Argon II 778, afirma que la historia de este cinturón era distinta según las diferentes leyendas, pero siempre lo llevaba una amazona. En esta

leyenda aparece muy claro el carácter del cinturón, como prenda que da superioridad en la lucha, en el caso de las amazonas, o propio de una sacerdotisa. El cinturón procedía del dios de la guerra, Ares, lo que no deja también de ser significativo.

Dadas las intensas relaciones de los pueblos de la Meseta con los turdetanos, cuyos mercenarios eran los celtiberos (D. S. 25, 10), bien patente en que las armas de los pueblos de la Meseta (Aguilar de Anguita, La Osera, Las Cogotas, etc.) están todas ellas representadas en los guerreros de Obulco, y el hecho de que en el período orientalizante gran parte del mundo ibérico levantino se encontraba bajo el comercio e influjo de los fenicios, como lo indican bien claramente los yacimientos de los Saladares y de Vinarragell, nada tiene de extraño la presencia de estos cinturones con carácter mágico o apotropaico de defensa contra el enemigo, de protección de los dioses y de poder, en la escultura de Elche, o entre los pueblos de la Meseta Castellana, en fechas posterior al período orientalizante.

También estos cinturones podían ser simplemente parte de la vestimenta sagrada en el bronce oretano del sacrificador, o en la aulista de Urso, pues ambos personajes se encuentran cumpliendo rituales. La aulista participa en unos rituales funerarios y pertenece a un heroón que debía estar colocado en la acrópolis de la ciudad. El varón del bronce oretano se dispone a efectuar un sacrificio. El cinturón de La Aliseda podría también tener este sentido, si se tratase de la vestimenta de una sacerdotisa, como sugiere Nicolini por el tipo de amuletos que lleva. Todas las joyas de esta tumba lusitana se enumeran en la descripción del atuendo femenino de las mujeres de Sión, debido a Isaías, cuyo mejor comentario son las terracotas púnicas de Ibiza. Isaías recuerda expresamente el cinturón, pero no parece ser que en este texto tenga carácter religioso.

Según Silio Itálico (3,27), una ancha faja era parte del hábito sacerdotal de los sacerdotes del Heracleion gaditano.

Algunos documentos se han adelantado ya, como los cinturones sobre la escultura ibérica de Elche, pero cabe recordar algunos otros testimonios de carácter mágico o religiosos como la cabeza de lobo del umbo de las páteras de Tivisa (Tarragona), que son vasos sagrados utilizados en las libaciones, fechadas a finales del s. III a.C. o a comienzos del siguiente⁽³¹⁾ y gemelas al gorgoneión del escudo de la Atenea empotrada en la muralla de Tarraco, escultura fechada en torno al 200 a. C.⁽³²⁾ Estas piezas indican que el mismo carácter hay que atribuir al gorgoneión de cabeza de lobo sobre las corazas de guerreros de Elche,⁽³³⁾ que tanto recuerdan al gorgoneión del escudo de Aquiles en el carro etrusco de Monteleone, obra del s. VI a.C., y a la cabeza humana mordida por un felino en la pátera de Perotito, reciente-

(31) J. M. Blázquez, *Imagen y Mito. Estudios sobre religiones mediterráneas e ibéricas*, Madrid 1977, 221 ss.; *Primitivas Religiones Ibéricas*, 189 ss.; J. Serra Ráfols, «El poblado ibérico del Castellet de Banyoles», *Ampurias* 3 (1941) 15 ss.; Idem, «La destrucción del poblado ibérico del Castellet de Banyoles de Turia (Bajo Ebro)», *Ampurias* 26-27 (1964-65) 105 ss.

(32) W. Grünhagen, «Bemerkungen zum Minerva-Relief in der Stadtmauer von Tarragona», *MM* 17 (1976) 209 ss.

(33) A. García y Bellido, *El Arte Ibérico en España*. fig. 52.

mente bien estudiada por R. Olmos,⁽³⁴⁾ en la que se representan bajo imágenes tomadas de la mitología clásica los rituales funerarios turdetanos de época helenística. En estas páteras las cabezas de lobo son de carácter más bien religioso de bendición y protección, muy probablemente, y sobre los escudos de Elche y de Tarraco tienen un sentido de protección y de victoria sobre los enemigos, tras la superioridad sobre el enemigo, como los cinturones en los guerreros.

Algunas piezas más es posible recordar de carácter mágico, como la posible *tabella defixionum*, redactada en ibérico, depositada en una tumba del Cigarralejo (Murcia), obra fechada en el s. IV a.C.,⁽³⁵⁾ lo que indica que el uso de este tipo de *tabella* de significado mágico había penetrado entre los iberos en fecha tan temprana, y por influjo griego probablemente.

No creemos que tengan sentido mágico, por el contrario, las frecuentes representaciones de los signos de la gran diosa sobre la cerámica de Elche y de otras cerámicas ibéricas estudiadas por Kukahn.⁽³⁶⁾ Como la vida de los pueblos de la Península en la antigüedad estaba toda ella inmersa en la religiosidad, nada tiene de particular la presencia de estos signos, como la del grifo sobre un plato de San Pedro (Huelva), sobre la cerámica de Lora del Río (Sevilla), o sobre los marfiles de Carmoña, o las representaciones del árbol de la vida sobre la cerámica de Azaila (Teruel), ya señaladas por Poulsen en 1915. Seguramente carecen todas ellas de sentido mágico. Todas las danzas hispanas, la de este vaso, la de un relieve oretano en el Museo Provincial de Bellas Artes de Jaén, las de Liria (Valencia), y las citadas por Estrabón (3,3,7;4,16) son de carácter religioso, como es en origen toda danza y toda la escultura, que son exvotos, pero no tienen carácter mágico.

Sí tenía este carácter mágico, muy probablemente, la danza guerrera, precedida de un enano acompañado de músicos, en la que los participantes cubren sus rostros con máscaras o se pintan el rostro, representada en un vaso ibérico hallado en la necrópolis del Cigarralejo⁽³⁷⁾ y que recuerda los bailes con máscaras del santuario de Artemis Orthia en Esparta o los orígenes de la comedia y tragedia ática.

(34) B. Griñón y R. Olmos, *La pátera de Santisteban del Puerto (Jaén)*, Madrid 1982.

(35) E. Cuadrado, «El plomo con inscripción ibérica del Cigarralejo (Mula, Murcia)», *CHP* 5 (1950).

(36) «Los símbolos de la Gran Diosa en la pintura de los vasos ibéricos levantinos», *Caesaraugusta* 19-20 (1962) 79 ss.; J. M. Blázquez, *Primitivas Religiones Ibéricas*, 184 ss.

(37) E. Cuadrado, «Decoración extraordinaria de un vaso ibérico», *Homenaje a Sáez de Buruaga*, Madrid 1982, 287 ss. Los iberos podían conocer el uso de la máscara por su uso entre los cartagineses. Véase M. J. Almagro, o.c., 237 ss. láms. CLVVIII-CLXXI; F. Rodríguez Adrados, *Fiesta, comedia y tragedia*, Barcelona 1972, *passim*. Máscaras antropomórficas pintadas de rojo y negro se han hallado en un depósito del templo 5 de Kition. Eran objetos votivos en los templos, como en Enkomi y en varias ciudades del Próximo Oriente. Se remontan hasta el s. XI a.C. Las máscaras de hombre y de toro se utilizaban en los templos durante los rituales (V. Karageorghis, *Cyprus. From the Stone Age to the Romans*, Londres 1982, 126 fig. 98). Máscaras han aparecido en Samos, y en Cartago, fechadas durante el s. VII a. C. e incluso en el s. VIII a. C. (P. Cintas, *Manuel d'Archéologie Punique*, I. Paris 1970, 373 s.; C. G. Picard, «Sacra punica. Etudes sur les masques et rasoirs de Carthage», *Karthago* 13 (1976): 36 ss.) y en Etruria (L. Goldscheider, *Etruscan Sculpture*, Nueva York 1941 fig. 93, del 500). Véase también S. Moscati, *Cartaginesi*, Milán 1982, 169 ss., 187 ss.

Carácter mágico de protector de la ciudad y de sus habitantes, de la riqueza y de la fecundidad, tenían las representaciones de falos en las puertas de las ciudades, como en la muralla de Ampurias del s. IV a. C., pero no eran privativos de la costa ibérica.

Un gigantesco falo, procedente de Cástulo, se conserva en Puentequebrada, a pocos kilómetros de la ciudad oretana; por el tipo de relieve parece de época prerromana. Con carácter apotropaico, el falo pasó a la época romana y así se encuentra en el foro de la colonia romana de Clunia y junto al tetrápilo de Capara (Cáceres).⁽³⁸⁾ Este último es el más completo en su representación, pues, además de dos falos contrapuestos hay una media luna y dos huevos. Es más completo en su significado que el relieve con dos falos enfrentados alados de Delos. No hay que descartar, quizá un carácter mágico en relación con las ideas de ultratumba, relacionadas tal vez con los cultos dionisiacos, a los dos ritones fálicos con escenas eróticas de Ampurias dados a conocer por M. Almagro,⁽³⁹⁾ que recuerdan por su aparición en una tumba la presencia de las escenas eróticas en la Tumba de los Toros de Tarquinia, fechada poco después de mediados del s. VI a. C.⁽⁴⁰⁾

La magia entre las poblaciones indoeuropeas.

Entre ellas se encuentra también el uso de amuletos, como el escarabeo engarzado en un sello giratorio, de origen púnico, con Isis amamantando a Horus, de Cancho Roano (Badajoz), del s. IV a. C.⁽⁴¹⁾ Se trata de un colgante probablemente importado. No creemos que entre las poblaciones indígenas se propagase el culto de Isis, cuyo nombre aparece en la botella de cristal de roca de La Aliseda, pero ni una sola vez representada sobre la cerámica ibérica o turdetana, ni sobre amuletos de fabricación local.

Cancho Roano ha proporcionado un segundo sello giratorio con una clara escena funeraria según su descubridor J. Maluquer.⁽⁴²⁾ Ambas piezas son de comienzos del s. IV a. C. Este yacimiento, que es de una gran originalidad, ha suministrado otros amuletos de tipo conocido, como collares de pasta vítrea⁽⁴³⁾ y una cabecita de Bes,⁽⁴⁴⁾ pasta idéntica a la aparecida en una tumba de Cástulo datada en la primera

(38) Caparra, Madrid, 1965, 34 s. lám. X 3; P. Wolters, «Ein Apotropeion aus Baden in Clargen», *BJ* 228 (1900) 226 ss.; J. Mercadé, *Eros Kalos. Essai sur les représentations érotiques dans l'art grec*, Ginebra 1965, 54 s.

(39) *Las necrópolis de Ampurias*, Barcelona 1953, 300 fig 254 lám XVI.

(40) J. Mercadé, *Roma Amor. Essai sur les représentations érotiques dans l'art étrusque et romain*, Ginebra 1961, 16 ss.

(41) J. Maluquer, *El santuario protohistórico de Zalamea de la Serena, Badajoz*, Barcelona 1981, 350 fig. 54.

(42) J. Maluquer, *o.c.*, 347 ss. fig. 52 láms. XLIV y XLV.

(43) J. Maluquer, *o.c.*, 345 fig. 48.

(44) J. Maluquer, *o.c.*, 345 fig. 48.

mitad del s. IV a. C.⁽⁴⁵⁾ Todos ellos prueban la penetración de los amuletos fenicios entre las poblaciones del interior.

Quizá tengan carácter mágico, de protector de caballos, que los llevaban, los bocados de caballos con el *despothes hippon*, bifronte entre prótomos de caballos,⁽⁴⁶⁾ del mismo lugar y fecha, que sigue un prototipo que se encuentra, a finales del s. VI a. C., en el bronce hispalense con el busto de la *potnia theron* entre aves.⁽⁴⁷⁾ Esta deidad masculina bifronte, que se vuelve a encontrar en idéntica postura entre caballos en un relieve de Villaricos (Almería), es la misma de un medallón turdetano, con perforación para ser colgado al cuello, lo que indica que funcionaba como amuleto.

Algún amuleto de los pueblos del Norte de la Península Ibérica responde a un modelo semita, como el collar de Elvira (La Coruña); el amuleto era la piedra o inscripción guardada en el estuche, que sigue modelos de la escultura chipriota del 550 a. C.⁽⁴⁸⁾

Otros amuletos de Galicia siguen lejanos prototipos de origen danubiano. En el término de Ribadeo (Asturias) se halló un amuleto que responde a un tipo perfectamente conocido con dos ruedas simbólicas, de origen centroeuropeo. El Instituto de Valencia de Don Juan guarda entre sus magníficas colecciones cuatro amuletos y fragmentos de un quinto, llamados «relojes de arena», o amuletos en forma de «doble hacha»; tres proceden de Asturias, el cuarto es de origen desconocido. Palencia ha dado otros dos ejemplares de tamaño diminuto. La forma de estos amuletos es antigua; abundan en los campos de urnas y en las fases más recientes del Hallstatt y se han interpretado las ruedas como símbolos de la luna o miniaturas de la doble hacha. Estos amuletos son típicos de la región oriental de los castros y de las proximidades de la Celtiberia (Palencia).⁽⁴⁹⁾

Entre los pueblos de la Meseta se usaban también, muy probablemente, cinturones mágicos, como el encontrado en la sepultura n.º. 350 de la necrópolis de La Osera, que tiene dos broches forrados con láminas de plata y decorados con águilas como un ejemplar de Verdolay (Murcia).⁽⁵⁰⁾

Carácter mágico de protección o de victoria se atribuye generalmente a los broches de cinturón damasquinados, muy usados en la Meseta, que son una evolución de las placas de cinturón turdetanas, fechados, entre los siglos VI-III a. C. Se utilizaron estos broches tanto entre los turdetanos (Oretania, Obulco, Osuna, Cás-

(45) J. M. Blázquez, J. Remesal, *Cástulo II*, Madrid 1979, 388 lám. LIV 1. Sobre su significado: Y. Yadin, *Symbols Beitress at Zingirli, Carthage, and Hazor. Near Eastern Archaeology in the Twentieth Century*, Nueva York 1970, 221 ss.; T. E. Haevern timer, «Geschichtssprechen», *MM* 18 (1977) 152 ss.

(46) J. Maluquer, *o.c.*, 324 ss. fig. 37.

(47) J. M. Blázquez, *Tartessos*, 12 ss.

(48) J. M. Blázquez, *o.c.*, 50 s.

(49) J. M. Blázquez, «El Arte de la Edad de los Metales», 255 ss.

(50) J. Maluquer, *Historia de España. I. España Prerromana*, Madrid, 1954, 116 fig. 60 y 61.

tulo) e iberos (Elche), como entre los indígenas del interior, en las culturas de Miraveche, Monte Bernorio y Las Cogotas. J. Cabré,⁽⁵¹⁾ que fue el primer investigador que se ocupó de estos broches, los clasificó en nueve grupos.

El grupo más antiguo de broches damasquinados está ligado artística y cronológicamente a las placas oretanas, grabadas y con lacería. Los talleres que produjeron estas placas estaban ya en la Meseta, pues los motivos de las cintas decorativas están más borrosos.

El segundo grupo está decorado con acanaladuras y grabados. Su fecha cae en la segunda mitad del s. V y los principios del s. IV a. C. Estos broches se han encontrado en La Greza, Higas (Guadalajara), y Palencia en la Meseta; Peal del Becerro en el sur; Salzadella (Castellón de la Plana), y Castillo de los Moscones (Valencia), entre los iberos.

Otro grupo está decorado con eses en sentido horizontal. Estos broches proceden de La Osera y La Olmeda (Guadalajara). También han aparecido en Santa Elena (Jaén), en Mogente (Valencia), y en Monreal de Ariza, la Arcóbriga de la Antigüedad (Zaragoza). Se fechan a partir de los finales del s. IV a. C.

En algunos broches pervive la decoración de damasquinados, de eses o ces en la cabecera de la pieza. A este grupo pertenecen los ejemplares de La Osera y de Alcaccer do Sal, la antigua Setúbal, en Lusitania, de Casa del Monte (Albacete) y de Cueva de los Jardines.

Un conjunto emparentado con el anterior por la decoración, a la que añaden un recuadro, se ha encontrado en Setúbal y en Tugia.

El grupo más numeroso va decorado con círculos concéntricos, que creemos representaciones estilizadas del sol y que ocupan toda la superficie de la pieza. Este grupo está formado por piezas de La Osera, Atauce (Guadalajara), Arcóbriga, Calaceite (Teruel), y Miraveche (Burgos).

Otro grupo presenta la misma decoración, pero con la svástica añadida, que también es signo astral. Estos broches se han hallado en Atienza (Guadalajara), La Osera, Las Cogotas, y entre los iberos en Liria (Valencia).

La simbología solar, las estrellas que se encuentran sobre los broches, se repite sobre la cerámica y las espadas. Su fecha cae alrededor del s. III a. C. Placas semejantes se han encontrado en Miraveche, La Osera, Gormaz (Soria), en la provincia de Toledo, Izania (Soria), Azaila, y en la provincia de Palencia.

Estos broches son típicos de la vestimenta de los guerreros, pero también los usaban las damas. El influjo de los motivos del sur de la Península Ibérica se va esfumando poco a poco, acentuándose los temas indígenas teñidos por el arte de La Tène. Se tiende ahora al esquematismo y a la abstracción.

Las vainas de las espadas de Las Cogotas, La Osera, etc., van llenas de amule-

(51) «Decoraciones hispánicas, II», 93 ss. Un gran cinturón de carácter posiblemente mágico fue hallado en Chamartín de la Sierra (J. Cabré, *El castro y la necrópolis del hierro céltico de Chamartín de la Sierra* (Ávila), Madrid 1950, lám LIV).

tos circulares, de carácter solar, que también se documentan sobre las cerámicas de la necrópolis de La Osera, de Las Cogotas y de Numancia.⁽⁵²⁾ Otros amuletos solares, como barcas solares y hombres con las manos levantadas, se han recogido en Las Cogotas (ss. IV-III a.C.), en La Osera, en Cuéllar (Segovia) y en Soto de Medinilla (Valladolid),⁽⁵³⁾ lo que prueba la fuerza de los cultos solares de la Meseta.⁽⁵⁴⁾

Quizá tengan un carácter mágico las fíbulas zoomorfas, de toros, de caballos y de cerdos, tan abundantes en la Meseta, y las de serpientes.⁽⁵⁵⁾ En algunas fíbulas de caballos, debajo del morro, hay colocado un cráneo humano que parece una confirmación de la costumbre gala de colgar cráneos de las personas vencidas de los caballos, atestiguada por Estrabón (4,4,5): «Al salir del combate, cuelgan del cuello de sus caballos las cabezas de los enemigos muertos», y por Tito Livio (10,26,11), con ocasión de narrar la batalla de Sentino del año 215 a. C.

En otras regiones de la Hispania indoeuropea, como Lusitania, los guerreros llevan anchos cinturones, como las esculturas de los llamados guerreros lusitanos, que A. Blanco⁽⁵⁶⁾ cree que son difuntos heroizados caídos durante las Guerras Cántabras.

Carácter mágico tienen las *tabellae defixionum*. Una *tabella defixionum* es una inscripción de Emerita Augusta consagrada a la diosa lusitana Ataecina, identificada con Proserpina por un fenómeno de sincretismo, quien junto al dios lusitano Endovelico fue muy venerada. Fechada en la época de Trajano, contiene una imprecación contra un ladrón que robó diversa ropa: *te rogo obsecro / uti uindices quot mihi / furti factum est quisque / mihi mundaui inmolauit / minusue fecit eas... tunicas VI (p) aemula / linthea II...*⁽⁵⁷⁾

Carácter mágico deben de tener las representaciones de animales sobre las téseras de *hospitium*, como la hallada en Herrera del Pisuerga (Palencia), que reproduce un jabalí y se fecha en el año 14; la de Segóbrica, con cabeza de toro; una tercera con toro o verraco; una cuarta con caballo; las tres con piel de jabalí; la de Sasamón, con toro o caballo, y las de la Colección Cerralbo y del campamento romano de Cáceres, con pez.

(52) M. E. Cabré, «El Simbolismo solar en la ornamentación de las espadas de la II Edad del Hierro Céltico de la Península Ibérica», *APL* 3 (1953) 101 ss.

(53) J. Maluquer, o.c., 122 ss. figs 73.74 y 100; B. Taracena, *Historia de España. I. España Prerromana*, Madrid 1954, fig. 166 y 177 (toro lleno de signos astrales); J. M. Blázquez, *Diccionario de las Religiones Prerromanas de Hispania*, Madrid 1975, 61 ss.

(54) J. M. Blázquez, *Primitivas Religiones Ibéricas*, 258.

(55) J. Maluquer, o.c., 115 figs. 63; E. Cabré, J. A. Morán, «Sobre la fibula de escalera y sus posibles derivaciones peninsulares», *Bol. de la Asoc. Esp. de amigos de la Arqueología* 7 (1977), 26 ss.; A. Blanco, «El enigma de los toros de Guisando», *Historia* 16, 8 (1983) 126 ss.

(56) A. Blanco, «Monumentos romanos de la conquista de Galicia», *Habis* 2 (1971) 2311.

(57) J. M. Blázquez, *Religiones Primitivas de Hispania I. Fuentes literarias y Epigráficas*, Roma-Madrid 1962, 17 ss.; Idem, *Diccionario de las Religiones Prerromanas de Hispania*, 58 ss.; Idem, *Primitivas Religiones Ibéricas*, 242 ss.

Carácter mágico poseen igualmente las máscaras que tenían por protagonista el ciervo, ya que el culto al ciervo tuvo en Hispania, además de sentido funerario, carácter erótico, atestiguado por Paciano, obispo de Barcelona en la segunda mitad del s. IV. Su opúsculo titulado *Ceruus* se ha perdido. En él trataba el obispo barcelonés de la vieja costumbre hispana de disfrazarse con pieles de este o de otros animales, como cordero o novilla, llevando sobre la cabeza astas de ciervos para entregarse a prácticas inmorales. Esta costumbre no es exclusiva de Hispania, pues aparece en la Galia y en todas las regiones del Imperio (Ioan. Cr., *In Kal.* PG 48, 953-62; Ps. Aug., *Ser.*, 129,2; 130,2;265,5; *De tempore* 215; Ambr., *In Psalm.* 41; *Vita Eltg.* II, 15).

La costumbre de disfrazarse con pieles de animales estaba muy extendida en Hispania en opinión de San Isidoro (*De eccl. off.* I,14), quien recoge multitud de datos de los Santos Padres. El problema estriba en saber si es una costumbre clásica y, por tanto, recibida o indígena. Parece más bien ésto último a juzgar por algunas figuras de la *sigillata hispanica* de Bronchales (Teruel) fechada en la segunda mitad del s. I sobre la que se representaron individuos con cabeza de ciervo, vestidos con túnica corta y con escudo típico de los hispanos y lanza corta. Una serie de mascaradas, que parecen remontar a fiestas indígenas de tipo mágico, han llegado hasta nuestros días, como las descritas por San Paciano en el s. IV.

Origen mágico hay que dar a los orígenes de las corridas de toros, si se acepta la tesis defendida por A. Alvarez de Miranda⁽⁵⁸⁾ de que se trata de rituales mágicos en relación con la fecundidad femenina.

Algún otro dato de magia, entre las poblaciones de la Hispania Antigua cabe espigar en las fuentes literarias, como son las noticias transmitidas por el gran vate latino, contemporáneo de Augusto, Horacio (*C.* 3,4,34) y por Silio Itálico (*III* 361) sobre el sacrificio entre los cántabros de caballos, cuyo ritual consistía en beber su sangre, probablemente para que se les transmitiera las virtudes de los équidos sacrificados.

Una práctica de carácter mágico está recogida en Plinio el Joven (*Ep.*, 8, 130), que fue procurador de la provincia tarraconense en época flavia, que consistía en comer los sesos de los osos sacrificados en los anfiteatros: «Se ha comprobado por testigos que tomándolo como bebida comunica al que lo beba la rabia del oso».

Otros datos de magia que se conocen por fuentes literarias son ya del Bajo Imperio. S. Martín Dumiense (*De correc. rust.* 16) alude a una serie de prácticas mágicas que se daban entre las poblaciones del NO en el s. VI⁽⁵⁹⁾: *Nam ad petras et ad ar-*

(58) *Ritos y juegos del toro*, Madrid 1962; Idem, *Magia y medicina popular en el mundo clásico y en la Península Ibérica. Obras Completas*, Madrid 1959, 27 ss; J. M. Blázquez, *Diccionario de las Religiones Prerromanas de Hispania*, 62 ss.; Idem, *Primitivas Religiones Ibéricas*, 227 ss.; también las representaciones de las serpientes se relacionan con la magia (J. M. Blázquez, *o.c.*, 75 y 259 s. respectivamente).

(59) J. M. Blázquez, *Religiones Primitivas de Hispania* I. 34 s.

bores et ad fontes et per triuia cereolos incendere, quid est aliud nisi cultura diaboli? Diuinationes et auguria et dies iduum obseruare, quid est aliud nisi cultura diaboli? Vulcanalia et Kalendas obseruare, mensas ornare, et lauros ponere, et pedem obseruare, et fundere in fonco super truncum frugem et uinum, et panem in fontem mittere, quid est aliud nisi cultura diaboli? Mulieres in tela sua Mine-ruam nominare et Veneris diem in nuptias obseruare, et quo die in uia exeatur adtendere, quid est aliud nisi cultura diaboli? Incantare herbas ad maleficia et inuocare nomina daemonum incantando, quid est aliud nisi cultura diaboli? Et alia multa quae longum dicere.

Estas prácticas de carácter mágico se encontraban muy arraigadas, pues los concilios de época visigoda aluden con cierta frecuencia a ellas. Así el Concilio II de Braga, celebrado en el año 572, dedica cinco cánones a temas relacionados con la magia.

LXXI. Se prohíbe a los cristianos, siguiendo la costumbre de los paganos, introducir en su casa a adivinos y sortilegos para que hagan salir fuera el espíritu malo, o descubrir los maleficios, o realizar las purificaciones de los paganos.

LXXII. El conservar las tradiciones de los gentiles, ni festejarlas, ni tampoco tomar en cuenta los elementos, o el curso de la luna, o de las estrellas, o la vana falacia de los astros, para la reconstrucción de su casa, o para la siembra o plantación de árboles, o para la celebración del matrimonio.

LXXIII. Las perversas fiestas de las calendas de entregarse a las diversiones gentiles, ni cubrir las casas con laurel, o con el verdor de los árboles.

LXXIV. El recoger hierbas, que son medicinales, hacer uso de algunas supersticiones o encantamientos.

LXXV. A las mujeres cristianas el entregarse a algunas fórmulas supersticiosas al tejer la lana.

Estos cánones son el mejor comentario al texto de Martín Dumiense, le complementan y le explican. Coinciden los cánones del Concilio y S. Martín de Dumio en enumerar varias supersticiones, como son:

- hacer encantamientos con hierbas (canon LXXIV).
- nombrar las mujeres a Minerva al tejer (canon LXXV).
- poner ramos de laurel (canon LXXIII).

Martín Dumiense añade, por su parte, otras varias:

- encender velas a las piedras, a los árboles, a las fuentes y a los caminos.
- observar los idus, las fiestas de Vulcano y las calendas.
- adornar las mesas.
- echar vino y cereales sobre el hueco de un tronco.
- arrojar pan a las fuentes.
- observar el día de Venus al casarse, y el pie al salir.
- hacer encantamientos con nombre de diablos.

El canon LXXII ofrece un dato importante de carácter mágico no recordado por Martín Dumiense, sino quizá en las últimas palabras: el observar el curso de los

astros para la reconstrucción de las casas, al sembrar, al plantar árboles, o al celebrar el matrimonio.

Nada tiene de extraño la proliferación de prácticas mágicas en el NO hispánico,⁽⁶⁰⁾ región que muy superficialmente asimiló la cultura latina; probablemente lo hizo ya muy tardíamente en el Bajo Imperio por obra de la Iglesia (Priscilianista), como lo prueba la carencia de testimonios de vida municipal, de colonias y municipios, y por tanto, de los espectáculos, típicamente romanos, como los teatros, los anfiteatros y los circos. Roma nunca se propuso, como señalaron Broughton, Rostovtzeff y Pflaum, romanizar, que es un concepto que arranca de la colonización europea del s. XIX. Las colonias nunca tuvieron este fin, sino dar un *modus vivendi* a los soldados una vez licenciados, o descongestionar Roma de la plebe urbana (Urso), o solucionar otros problemas pendientes (Carteia). Muchas de ellas, al igual que los municipios, se encontraban en zonas que habían asimilado ya la cultura romana con anterioridad, como la Bética, el sur de Lusitania y toda la costa levantina y valle del Ebro. Como señaló A. García y Bellido, Roma después de la muerte de Augusto dejó de interesarse en Hispania, como tierra de colonización. La introducción del cristianismo en el NO es obra de los priscilianistas en gran parte. Priscilianista es en origen el episcopado galaico, como ha demostrado M. Díaz y Díaz.⁽⁶¹⁾ La propagación del cristianismo estaba muy retardada en todo el norte, como afirma

(60) F. Acuña et alii, *La romanización de Galicia*, La Coruña 1976; A. Tranoy, *La Galicie romaine. Recherches sur le nord-ouest de la Péninsule Ibérique dans l'Antiquité*, París 1981; Idem, «Romanisation et monde indigène dans la Galicie antique: problèmes et perspectives», *Primera Reunión Gallega de estudios Clásicos*, Santiago de Compostela 1981, 105 ss.; A. D'Ors, «La evidencia epigráfica de la Galicia romana», *Primera Reunión...*, 122 ss. L. García Moreno, «La romanización del valle del Duero y del Noroeste peninsular, ss. I-VII d. C.», *HA* 5 (1975) 327 ss.; C. Torres, *La Galicia romana*, La Coruña 1982; Idem, *La Galicia sueva*, La Coruña 1977; T. Mañanes, *El Bierzo prerromano y romano*, León 1982; Varios, *Actas del Coloquio Internacional sobre el Bimilenario de Lugo*, Lugo 1977; P. Le Roux-A. Tranoy, «Rome et les indigènes dans le nord-ouest de la Péninsule Ibérique. Problèmes d'épigraphie et d'histoire», *MCV* 9 (1973) ss.; Varios, *Indigenismo y romanización en el conventus asturum*, Madrid 1983; Varios, *Actas do Seminario de Arqueología do noroeste peninsular*, Guimarães 1980; M. Cardozo, «La romanizzazione del nord-ovest della Penisola Ispanica», *Atti del VI Congresso Internazionale delle Scienze Preist. e Prot.*, 3 (1966) 53 ss.; M. L. Albertos, «Perduraciones indígenas en la Galicia romana: los castros, las divinidades y las organizaciones gentilicas en la epigrafía» *Actas del Coloquio Internacional sobre el Bimilenario de Lugo*, 17 ss.; F. Jordá, «La Cultura de los castros y la tardía romanización de Asturias», 29; J. M. Blázquez, «La romanización del noroeste de la Península Ibérica», 67 ss. Idem, «Astures y cántabros bajo la administración romana», *Studia Historica* I (1983) 43 ss.; F. Arias-M. Cavada, «Galicia bajo-romana», *Gallaecia* 3-4 (1979) 91 ss. Varios, *Estudios de cultura castrexa e de Historia antiga de Galicia*, Compostela 1983. Varios, *Segundo Seminario de Arqueología del Noroeste*, Madrid 1983.

(61) «Orígenes cristianos de Lugo», *Actas del Coloquio Internacional...*, 237 ss.

Hillgarth.⁽⁶²⁾ Hasta el s. VI la Iglesia no hace ningún esfuerzo por catequizar la masa de la población (Martín Dumiense).

Estas prácticas mágicas estaban muy arraigadas en época visigoda, ya que el Concilio IV de Toledo, celebrado en el año 633, en su canon XXIX menciona las consultas por parte del clero en sus distintos grados a magos, adivinos, agoreros sortilegos, y a los que profesan artes ocultas.⁽⁶³⁾

Todavía en fecha tan avanzada como el año 681, fecha de la celebración del Concilio XII de Toledo, los obispos reunidos vuelven a prohibir en el canon XI venerar las piedras, encender antorchas, adorar las fuentes y los árboles. Al principio del canon se recuerda con textos de las Sagradas Escrituras la prohibición de adorar al sol, a la luna y a toda la milicia del cielo, lo que indica, al parecer, que pervivían prácticas mágicas de carácter astral prohibidas ya en el canon LXXII del Concilio II de Braga.

Los castigos que se decretan a los transgresores por intervención del obispo o del juez son azotes, encadenamiento y entrega a sus señores. Se trata, por tanto, de siervos. Si los dueños no los recibiesen, serán presentados delante del rey por los que impusieron el castigo para que la dignidad real tenga libre facultad de regalarlos a otros dueños. Los señores que no los castigasen sufrirán la pena de excomunión y perderán todos sus derechos sobre el siervo. Si los transgresores fuesen personas libres, serán excomulgados a perpetuidad y desterrados. Estos rituales mágicos, pues, se celebraban entre los siervos y entre los libres.

A los cultos citados los califica en el canon de idolatría, lo que indica que cuando el Concilio III de Toledo, del año 589, en su canon XVI menciona lo arrai-

(62) *Popular Religion in Visigothic Spain. New Approaches*, Oxford 1980, 3 ss.; J. M. Blázquez, *Imagen y Mito*, 467 ss.; Idem, *Historia de España. España Roma*, Madrid 1982, 415 ss.; Idem, «Die Rolle der Kirche in Hispanien im 4. und 5. Jahrhundert», *Klio* 63 (1981) 649 ss.; M. Díaz y Díaz, «Los orígenes cristianos de la Península Ibérica vistos por algunos textos del s. V», *CEG* 28 (1973) *passim*; H. Schlunk-Th. Hauschild, *Hispania Antiqua. Die Denkmäler der frühchristlichen und westgotischen Zeit*, Maguncia 1978; M. Sotomayor et alii, *Historia de la Iglesia en España. La Iglesia en la España romana y visigoda (siglos I-VIII)*, Madrid 1979; P. de Palol, *Arqueología cristiana de la España romana*, Madrid-Valladolid 1976; J. Fontaine, *L'art préroman hispanique*, 1 (1973); L. García Iglesias, «Paganismo y cristianismo en la España Romana». *La Religión romana en Hispania*, Madrid 1981, 365 ss.; J. Cabrera, *Estudios sobre el priscilianismo en la Galicia antigua*, Oviedo 1982; J. M. Blázquez, «Prisciliano, introductor del ascetismo en Hispania. Las Fuentes. Estudio de la investigación moderna», *I Concilio Cæsaraugustano*, Zaragoza 1980, 65 ss.; H. Chadwick, *Priscilian of Avila. The Occult and the Charismatic in the Early Church*, Oxford 1970.

(63) P. D. King, *Derecho y sociedad en el reino visigodo*, Madrid 1972, 168 ss. con otros datos sobre magia; S. J. McKenna, *Paganism and pagan survivals in Spain up to the fall of the Visigothic Kingdom*, Washington 1938, 88 ss. M. Merlin, «Persistences païennes en Galice vers la fin du VI^e siècle», *Hommages à Marcel Renard*, II, Bruselas 1969, 512 ss. Sobre la descomposición de Hispania en el s. V. cf. L. A. García Moreno, «Idacio y el caso del poder imperial en la Península Ibérica», *RABM* 79 (1976) 27 ss.; C. Molé, «Uno storico del V secolo: il vescovo Idazio», *SG* 2 (1974), 279 ss. y (1975) 58 ss.; E. A. Thompson, «Peasant Revolts in Late Roman Gaul and Spain», *Past and Present* 2 (1952), 11 ss.; Idem, «The End of Roman Spain», *NMS* 20 (1976) 133 s.; 21 (1977) 113 ss.; R. de Abadal, *Del reino de Tolosa al reino de Toledo*, Madrid 1960. A. M. Jiménez, *Orígenes y desarrollo del Reino Visigodo de Tolosa*, Valladolid 1983.

gado que estaba en casi toda Hispania y en la Galia el sacrilegio de la idolatría, se alude probablemente a prácticas mágicas. En ambos cánones se califica a la idolatría de sacrilegio, y se ponen penas parecidas. En este canon se mencionan los castigos que imponen los obispos y el juez, la obligación que tienen los dueños de actuar y la pena de excomunión si no lo hicieran, todo como lo legislado en el Concilio XII de Toledo. Estos dos cánones están en la misma línea de lo legislado por primera vez en el Concilio de Elvira, a comienzos del s. IV, en su canon XLI, que obliga a los dueños cristianos a prohibir a sus siervos el poseer ídolos. Estas prohibiciones van expresamente contra lo que defendieron algunos de los primitivos escritores cristianos, la más absoluta libertad religiosa, como Tertuliano (*Apol.*, 24,28; *Ad Scap.*, XI donde afirma el apologista africano: «La libertad de practicar la religión que se quería es un poder fundado en el derecho natural y de gentes, ya que la religión de una persona no causa ni bien ni mal a otra. La religión no tiene interés en obligar a nadie; es menester que sea voluntaria y no impuesta por la fuerza»), y como Lactancio (*Inst.*, V 20: «No se debe emplear la fuerza ni la injuria, porque la religión no debe ser inculcada por la fuerza»).

✕ Años después, el canon II del Concilio XVI de Toledo vuelve a mencionar «los adoradores de los ídolos, los veneradores de las piedras, los encendedores de antorchas, los que rinden culto a los lugares sagrados de las fuentes y de los árboles, y se hacen augures y encantadores y otras muchas cosas que sería largo de narrar». Todas estas prácticas mágicas se las califica de sacrilegios. Nuevamente se encomienda a los obispos, presbíteros y jueces la vigilancia. Se legisla que los dones ofrecidos se presenten a las iglesias vecinas en presencia de los ídólatras. Si no lo hicieren, se les prive de su oficio, se les someta a penitencia durante un año, siendo este tiempo sustituido por otro. A los que se opusieren al castigo se les multe, si fuesen personas importantes con tres libras de oro entregadas al fisco, y si personas de rango inferior con los azotes, con el corte del pelo al cero y con la entrega a beneficio del fisco de la mitad de sus bienes.

En los concilios hispanos es posible espigar algunos otros datos sobre la magia, pero se refieren sin duda a personas que habían asimilado plenamente la cultura latina.

✓ El canon VI del Concilio de Elvira legisla: «Si alguien con maleficios matare a otro, porque no pudo realizar su crimen sin idolatría, ni aun al fin de su vida se le admita a la comunión».

✕ En el año 660 los padres conciliares reunidos en Mérida ordenaron en el canon XI: «Porque hemos sabido que algunos presbíteros si llegan a enfermar hacen culpa de ello a los siervos de su iglesia diciendo que alguno de ellos ha rezado de maleficio con él, los hacen atormentar de su propia autoridad y sufrir muchos males con gran impiedad, se tuvo por bien corregir todo ésto mediante la rectitud de este nombre, instituimos, pues, y decretamos que si algún presbítero dijere ser víctima de una tal maldad, hágalo saber a su obispo, y éste, señalando algunos hombres buenos de su confianza, mande al juez que investigue sobre ello».

Son bien conocidas las acusaciones de magia a Prisciliano. En la recientemente descubierta carta de Consencio a S. Agustín, fechada en el año 419, se habla (17.2.7) de *magicorum carminum flagitiosam ac sacrilegam scientiam*.

Podemos cerrar esta recogida y comentario de fuentes sobre la magia entre las poblaciones indígenas de la Hispania Antigua con dos últimos testimonios tomados de S. Isidoro (*Etym.*, 16,13,5) y de Solino.

S. Isidoro escribe que el ceraunio que se producía en las costas de Lusitania, cuyo color era similar al del carbunco, servía para defenderse de los rayos: *Ceraunium alterum Hispania in lusitanis litoribus gignit, cui color e pyropo rubenti, et qualitas ut ignis. Haec aduersus uim fulgurum opitulari fertur, si credimus*.

Solino habla de estas piedras casi con las mismas palabras que S. Isidoro: en las costas de Lusitania existe en gran cantidad una piedra preciosa llamada ceraunio. superior a la de la India; es de color de carbunco y su cualidad experimentase con la luz, pues resiste a la acción de ésta. Dícese que tiene virtud contra el rayo. Supersticiones semejantas perviven en el oeste de la Península.

